



## **Skriften i Skriften**

### **Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger**

Müller, Mogens

*Publication date:*  
2011

*Document version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Document license:*  
[CC BY-NC-ND](#)

*Citation for published version (APA):*  
Müller, M. (2011). *Skriften i Skriften: Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger*. (2. ændrede udgave udg.). Publikationer fra Det Teologiske Fakultet Bind 22

DET TEOLOGISKE FAKULTET  
KØBENHAVNS UNIVERSITET



MOGENS MÜLLER

# Skriften i Skriften

Mellem tradition og reception  
Fjorten afhandlinger

MOGENS MÜLLER

# Skriften i Skriften

Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger

# SKRIFTEN I SKRIFTEN

MELLEM TRADITION OG RECEPTION

Fjorten afhandlinger

2. ændrede udgave



# SKRIFTEN I SKRIFTEN

## MELLEM TRADITION OG RECEPTION

### Fjorten afhandlinger

2. ændrede udgave

af

Mogens Müller

Afdeling for Bibelsk Eksegese  
Det Teologiske Fakultet  
Københavns Universitet

2011

Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception.  
Fjorten afhandlinger.

2. ændrede udgave

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 22



Licensed under Creative Commons

Mogens Müller

ISBN: 978-87-91838-33-0 (trykt)

ISBN: 978-87-93361-04-1 (pdf)

Trykning og indbinding:

Det Samfundsvidenskabelige Fakultets ReproCenter  
Københavns Universitet 2011

Udgivet af:

Afdeling for Bibelsk Eksegese

Det Teologiske Fakultet

Københavns Universitet

Købmagergade 44-46

DK 1150 København K

abe@teol.ku.dk

www.teol.ku.dk/abe





## FORORD TIL 2. UDGAVE

Dette bind indeholder fjorten bidrag, hvis overordnede tema er Skriftens rolle i Skriften. De tre sidste gælder dog menneskesøn-problematikken. Afhandlingerne stammer fra årene 1991-2008. Otte har ikke tidligere været offentliggjort på dansk (kap. 1, 3, 4, 5, 6, 9, 13 og 14), fem har været det (kap. 7, 8, 10, 11 og 12), og et har ikke tidligere været trykt (kap. 2). Der er redegjort for de nærmere bibliografiske forhold i en indledende note til hvert kapitel. Bindets karakter betyder, at gentagelser ikke ganske har kunnet undgås, og der en vis inkonsekvens f.eks. med hensyn til oversættelse af tyske og engelske citater samt om Loven og Profeterne er skrevet med stort eller lille begyndelsesbogstav og om Apostlenes Gerninger er forkortet med Acta eller ApG. Jeg har foretaget en vis harmonisering med hensyn til bibliografiske oplysninger, men med enkelte undtagelser er der ikke sket nogen ajourføringer på dette felt.

Artiklernes hovedtema er receptionen af Det Gamle Testamente, dels i den antikke jødedom, dels – og især – i Det Nye Testamente. En af hensigterne er at vise, i hvor høj grad Det Gamle Testamente har indgået som en formativ størrelse i dannelsen af nytestamentlig teologi. Et af de basale spørgsmål har været fortolkningen af Mose-loven, et andet forholdet mellem forjættelse og opfyldelse. En del af dagsordenen er det desuden at sandsynliggøre en udvikling i skriftforståelsen, der hænger sammen med kronologien: Der sker en bevægelse fra en antik-jødisk hermeneutik til en mere specifik kristen, hvor skriftbeviset langsomt vinder indpas som et af midlerne til at fastholde jødedommens hellige skrifter som også den kristne menigheds. Derfor er kapitlerne om evangelierne anbragt i den rækkefølge, som jeg i hvert fald finder det højst nærliggende at afprøve som den kronologisk mest sandsynlige, nemlig Markus-, Matthæus-, Johannes- og Lukasevangeliet – at Lukasskrifterne således skulle være det seneste bidrag og overhovedet blandt de yngste skrifter i Det Nye Testamente er en tendens i den nyeste forskning.<sup>1</sup> Markusevangeliet er i dette artikeludvalg alene behandlet indirekte.

2. udgaven er forskellig fra 1. udgaven fra 2007, dels ved at de fundne fejl er rettet, dels ved at kap. 12 nu udgøres af min anmeldelsesartikel om Maurice Casey's menneskesøn-bog fra 2007 i stedet for en engelsksproget afhandling, som i en revideret udgave i mellemtiden er fremkommet i et festskrift til samme Maurice Casey.

<sup>1</sup> Se sidst f.eks. Matthias Klinghardt, 'Markion vs. Lukas: Plädoyer für die Wiederaufnahme eines alten Falles', *NTS* 52 (2006) s. 484-513, hvor det søges sandsynliggjort, at det nuværende Lukas-evangelium fremkom ved en kirkelig redaktionel behandling af Markions evangelium, der i virkeligheden ikke var så meget anderledes end det skrift, han indoptog i sin kanon.



## INDHOLD

### Forord

### Forkortelser

1. Abraham-skikkelsen i Jubilærbogen (1996)	1
2. Skriften i Dødehavsskrifterne (2003)	17
3. Den skjulte kontekst. Nogle iagttagelser om forestillingen om en ny pagt i Det Nye Testamente (1995)	31
4. Det Nye Testaments reception af Det Gamle Testamente (2002)	40
5. Kristus som nøgle i Paulus' bibelske hermeneutik (2000)	53
6. Receptionen af Det Gamle Testamente i Matthæusevangeliet og Lukasskrifterne (2001)	70
7. Matthæusevangeliet og Moseloven – et kapitel i en bibelsk teologi (1992)	85
8. Loven og hjertet. Bjergprædiken som pagtsteologi (1997)	96
9. Johannesevangeliet og Det Gamle Testamente (2003)	109
10. Historie som teologi. Om afviklingen af Moseloven i Lukasskrifterne (1993)	139
11. Jesus og loven (2002)	165
12. Er løsningen på "menneskesøn"-problemet fundet?	181
13. "Tror du på menneskesønnen?" (Joh 9,35) (1991)	189
14. Schleiermacher og udtrykket menneskesønnen. Et typisk eksempel og et udblik (1996)	194



## FORKORTELSER

AASF	Annales Academia Scientiarum Fennicae
AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
AnBib	Analecta Biblica
ANF	Ante-Nicene Fathers
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
ASThI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>
AThD	Acta Theologica Danica
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGBH	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
<i>BJRL</i>	<i>The Bulletin of John Rylands Library</i>
BThS	Biblisch-theologische Studien
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum
CB.NT	Coniectanea Biblica New Testament Series
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DDS	Den Danske Salmebog
DO	Den danske oversættelse
<i>DTT</i>	<i>Dansk Teologisk Tidsskrift</i>
EHS.T	Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie
EKK	Evangelisch-katholische Kommentar
<i>EThL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovaniensium</i>
<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>EvTh</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
FBE	Forum for Bibelsk Eksegese
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FS	Festschrift
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HThKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	Hebrew Union College Annual

ICC	The International Critical Commentary
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBTh	<i>Jahrbuch für Biblische Theologie</i>
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament.</i>
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
JThS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar zum Neuen Testament (Meyer)
KuD	<i>Kerygma und Dogma</i>
LUÅ	Lunds Universitets Årsskrift
NF	Neue Folge
n.s./N.S	novae seriae/new series/Neue Serie
NT	<i>Novum Testamentum</i>
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NT.S	Novum Testamentum. Supplements
NTS	<i>New Testament Studies</i>
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
SBL	Society of Biblical Literature
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SE	<i>Studia Evangelica</i>
SEA	<i>Svensk Exegetisk Årsbok</i>
SJOT	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
SNTSMS	Society for New Testament Studies. Monograph Series
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SS	Second Series
StNT	Studien zum Neuen Testament
StPB	Studia Post-Biblica
StTh	<i>Studia Theologica</i>
ThB	Theologische Bücherei
ThEH	Theologische Existenz Heute
ThWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TU	Texte und Untersuchungen
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
VTSup	Vetus Testamentum. Supplements
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZWTh	<i>Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie</i>

## ABRAHAM-SKIKKESEN I JUBILÆERBOGEN FORSØG PÅ EN FORTOLKNING<sup>1</sup>

### 1. *Prolegomenale bemærkninger*

Når det gælder spørgsmålet om Abraham-skikkelsens betydning i Jubilæerbogen, er det nødvendigt indledningsvis at drøfte, hvad denne pseudepigraf er for en slags skrift. "Lille Genesis", som skriftet også benævnes af række kirkefædre, selv om dets gengivelse af skabelses- og patriarkhistorien faktisk er længere end den, som vi finder i den kanoniske Genesis og de første tolv kapitler af Exodus, er nemlig hverken en kommentar til eller en væsentligt centrifugal udførelse af enkelttræk deri, men simpelt hen en anden udgave af dette skrift, en målrettet bearbejdelse.

Vi befinder os altså med Jubilæerbogen i en tid eller i hvert fald i et miljø, hvor Genesis-teksten ikke blev opfattet som sakrosant i den betydning, at den var urørlig. Der kunne ændres i dens bogstavelige ordlyd. Det gælder ikke blot det narrative stof, men også lovstoffet, hvor Jubilæerbogen til en vis grad i analogi med Tempelrullen kan bestemmes som "rewritten Torah".<sup>2</sup> Selv om lange passager udgøres af mere eller mindre ordrette citater fra Genesis-Exodus, røbes det intetsteds i Jubilæerbogen, at det forholder sig således. Autoriteten beror ikke på

<sup>1</sup> Bearbejdet udgave af foredrag holdt ved Tagung der Projektgruppe "Biblische Theologie" 18.-20.3.1996 i Schönberg/Taunus, foranstaltet af Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Jeg kan takke den efterfølgende udførlige drøftelse for adskillige enkeltiagttagelser, som jeg har medtaget. Oprindeligt offentliggjort på tysk, 'Die Abraham-Gestalt i Jubiläenbuch. Versuch einer Interpretation', *SJOT* 10 (1996) s. 238-257.

Undersøgelsen bygger på moderne oversættelser af denne pseudepigraf, hvis fuldstændige tekst i dag kun eksisterer på etiopisk, naturligvis først og fremmest Bent Noacks til dansk fra 1958, i Erling Hammershaimb *et alii* (eds.), *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher I* (København: i kommission hos Gad, 1953-1963), s. 175-301. Alle citater er hentet fra Bent Noacks oversættelse. Af oversættelser til hovedsprogene kan nævnes James C. VanderKams til engelsk i forbindelse med udgivelsen af den etiopiske tekst, *The Book of Jubilees. A Critical Text and Translation*, CSCO 510-11 (Louvain, 1989), samt Klaus Bergers til tysk, *Das Buch der Jubiläen*, *JSHRZ* II,3 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1981), s. 273-575.

<sup>2</sup> Således karakteriserer Michael Fishbane Tempelrullen i 'Use, Authority and Interpretation of Mikra in Qumran', i Martin Jan Mulder (ed.) *Mikra*, *CRINT* II,1 (Maastricht: Van Gorcum, 1988), s. 339-377: s. 353.

bogen i sig selv, men på den profet eller lærer, som den tilskrives.<sup>3</sup> Det rent traditionshistoriske spørgsmål, om Jubilæerbogen er en selvstændig bearbejdelse af de samme traditioner, som også forarbejdes i Genesis, eller om Jubilæerbogen primært må opfattes som en redaktion af Genesis, må afgøres til fordel for sidstnævnte opfattelse. Det udelukker imidlertid ikke, forfatteren til Jub., foruden til Genesis, også kan have haft adgang til de traditioner, som er forarbejdet i den kanoniske Genesis, dvs. i givet fald kan gengive alternative traditioner, som har været i omløb. Det synes f.eks. at være tilfældet med det i forhold til Genesis' lapidariske sætninger forholdsvis omfattende afsnit om Enok.

Også den kanoniske Genesis og begyndelsen af Exodus er præget af utallige brudflader og andre uklarheder, som vidner om, at et mangeartet materiale kun mådeligt er blevet til en øjensynligt sammenhængende fortælling, der sammenfatter tiden fra verdens skabelse til pagten ved Sinaj. Forhåndenværende traditionsstof er her på et tidspunkt blevet sammenarbejdet, ikke ud fra en egentlig antikvarisk interesse, men først og fremmest i en bestræbelse på at give udtryk for en bestemt gruppes teologi og dermed sammenhængende selvforståelse. Vi må derfor regne med, at adskilligt af dette stof, for så vidt at det virkelig er traditionsstof, har haft et selvstændigt liv forud for dets indoptagelse i den nuværende Genesis-sammenhæng. Dog må meget af det stof, som Jubilæerbogen bringer ud over det, der stammer fra Genesis, øjensynlig tilskrives skriftets forfatter, som ikke forekommer alene at have optrådt som redaktør, men i høj grad også som skabende.

At religiøse/teologiske traditioner alene eksisterer i kraft en stadig reception, der gør dem anvendelige i nye tider og situationer, er en commonplace. Hans Hübner har udtrykt det på den måde, at der ikke findes sådan noget som *Sacra Scriptura per seipsam*: "Denn wo Geschichtlichkeit ist, da ist Rezeption. Rezeptionslosigkeit ist eine ontologische Unmöglichkeit. ... Es gibt nie Tradition an sich, es gibt nur interpretierte Tradition."<sup>4</sup> Men denne reception kan tage forskellige skikkelser. Den kan altså for det første finde sted i skikkelse af en ny bearbejdelse af traditionsstoffet, der lige ud resulterer i en ny udgave. Det er den genre, som Geza Vermes for jødisk-bibelske traditioners vedkommende har givet betegnelsen "rewritten Bible".<sup>5</sup> De mest oplagte eksempler er her, foruden Jubilæerbogen og det allerede nævnte skrift Tempelrullen, Genesis-Apokryfen fra Qum-

<sup>3</sup> Se Berger, *Das Buch der Jubiläen*, s. 279.

<sup>4</sup> Se Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 3. Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung; Epilegomena* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) s. 244, hvor ordene ikke blot er kursiveret, men også udhævet.

<sup>5</sup> Se Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*, StPB 4 (Leiden: Brill, 1961) s. 95. Jf. Mogens Müller, *Kirkens første Bibel* (Frederiksberg: ANIS, 1994), s. 94.



ran, Josefus' *Antiquitates Judaicae* og Pseudo-Filons *Liber Antiquitatum Biblicarum*. En tilsvarende, om end naturligvis langt mere bundet proces, er det, vi finder vidnesbyrd om i den gamle græske oversættelse af jødedommens hellige skrifter, Septuaginta. Også her gør oversætternes religiøse/teologiske/filosofiske opfattelser sig mere eller mindre gældende i gengivelsen. Jeg vil her nøjes med at henvise til Martin Rösels også i denne henseende oplysende undersøgelse *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*.<sup>6</sup>

Når traditionerne først har fået deres endelige skriftlige form, er disse muligheder for at bearbejde og udvikle traditionerne selvfølgelig udelukket, selv om den mere eller mindre umærkeligt finder sted ved enhver oversættelse. For al oversættelse er, som det tit nok bliver fremhævet, fortolkning.<sup>7</sup> Men derudover må fortolkningen nu finde sted som egentlig udlægning. Denne har i antikken almindeligvis ikke skikkelse af forklaring, dvs. forsøg at gøre det forståeligt, der på grund af udtryksform, komplicerethed i tankegangen eller afstand i tid og forestillingsverden er blevet uforståeligt, altså det som i moderne eksegese kaldes "kommentar". Langt mere grundlæggende er fortolkningen båret af bestræbelsen på at bringe teksten til læseren i læserens situation, dvs. ved en kontamination af teksten og læserens forståelseshorisont. Dette skete i oldtiden ofte ved hjælp af en fortolkning, der metodisk byggede på den påstand, at teksten i virkeligheden rummede flere forståelseslag.

## 2. Sigte, tilblivelsestid og miljø

I Jubilæerbogens tilfælde står vi åbenbart over for en bearbejdelse og udvikling af Genesis- og Exodus-traditioner med henblik på forfatterens særlige læserkreds og i overensstemmelse med hans konkrete forkyndelsessigte. Det strukturerende element er det kalendariske at få indordnet Genesis-Exodus-traditioner i jubelår-lovgivningen Lev 25,8-17, og resultatet er en opdeling af historien fra verdens skabelse og indtil pagten ved Sinaj i 50 jubelperioder à 49 år. Således bestemmes dette tidsrum til 2.450 år. Vi møder her som eksplicit forudsætning for de kalendariske opgivelser solåret med 52 uger og 364 dage (se 6,30-38).

I Jubilæerbogen siges det direkte, at Moses er forfatteren, men desuden at det er Gud selv, der "lære ham beretningen om den svundne og kommende tid med inddeling af alle lovens og vidnesbyrdets dage" (1,4). Siden (1,27) giver Herren så en ansigtsengel befaling om at nedskrive det hele for Moses, "fra skabningens begyndelse, indtil min helligdom bygges iblandt dem til evigheds evighed." Og samme ansigtsengel tog derefter "tavlerne med inddelingen af årene fra skabel-

<sup>6</sup> Se *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*. BZAW 223 (1994).

<sup>7</sup> Se hertil for de autoriserede danske bibeloversættelsers vedkommende Bodil Ejrnæs, *Skriftsynet igennem den danske bibels historie* FBE 6 (København: Museum Tusculanum, 1995).

sen, af loven og af vidnesbyrdet” og meddelte Moses deres indhold (se 1,29). Disse himmelske tavler henvises der i øvrigt jævnlige til i resten af skriftet, i alt tyve gange.<sup>8</sup> En større forsikring for skriftets guddommelige autoritet kan næppe tænkes. At forfatteren ligefrem har tænkt sig skriftet som en afløser af Genesis og begyndelsen af Exodus, er det ikke muligt at afgøre, selv om det måske for os er forbundet med vanskeligheder at forestille sig dem side om side.<sup>9</sup> Fundet af fragmenter af Jubilæerbogen blandt Dødehavsteksterne viser dog, at begge udgaver har kunnet ”sameksistere” i Qumran-biblioteket. Det er imidlertid også en mulighed, at Jubilæerbogen har skullet fremstå som den ”åbenbarede” udgave af Genesis-Exodus, der var beregnet for en indviet kreds, de ”vise af folket”, som 4 Ezra 14,45-46 reserverer de halvfjerds ”hemmelige” bøger til.<sup>10</sup> I hvert fald optræder Moses i Jubilæerbogen som apokalyptiker, og patriarkfortællingerne indarbejdes effektivt i selve Sinaj-åbenbaringen,<sup>11</sup> hvorved de vinder en potenseret betydning for den fremtid, som skriftet fiktivt lader Moses skrive for. Som åbenbaring får patriarkfortællingerne karakter af forjættelse.

Skriftets tilblivelsestid ansættes almindeligvis til engang i det 2. årh. f.Kr. Men adskilligt synes at muliggøre en nøjere datering. Således har James VanderKam argumenteret for et tidspunkt kort efter Judas Makkabærens død i 161 f.Kr. Da Jubilæerbogen kun indirekte (se nedenfor) afspejler et brud i anledning af Jonatans overtagelse af ypperstepræsteværdigheden, fremstår 152 f.kr. som *terminus ante quem*.<sup>12</sup> Det skisma inden for jødedommen, som kommer til orde i Jubilæerbogen, er altså, som også en række enkeltheder tyder på det, det, der blev fremkaldt af den ”akutte hellenisering” af indflydelsesrige kredse i Israel under Antiokus 4. Epifanes, og som 1 og 2 Makkabærbog beretter om. Måske er den

<sup>8</sup> Se 3,10.31; 4,5.32; 6,17.29.31.35; 15,25; 16,28.29; 18,19; 28,6; 30,9; 32,10.15; 33,10; 39,6; 49,8; 50,13.

<sup>9</sup> Berger, *Das Buch der Jubiläen*, s. 279, hævder her: ”So ist Jub nach eigenem Selbstverständnis eine Art Gegenstück zum Dtn.”

<sup>10</sup> Jf. den påfaldende skelnen i 4 Ezra 14,45-46 mellem de 24 ”kanoniske” bøger, som må offentliggøres, og de halvfjerds, som skal gemmes for at blive overleveret til de vise af folket.

<sup>11</sup> Se Berger, *Das Buch der Jubiläen*, s. 280, der i forlængelse af denne iagttagelse siger: ”Damit kann Mose im Kreis der apokalyptischen Offenbarungsempfänger seine Stimme erheben. Er ist ”konkurrenzfähig” geworden, weil er dem Bedürfnis nach Deutung der Geschichte und Gewinnung eines Standortes in ihr Rechnung tragen kann.”

<sup>12</sup> Se James C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, HSM 14 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1977), s. 207-285. Samme konklusion optræder f.eks. også i Emil Schürer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, revised and edited by Geza Vermes et al., Vol. III,1 (Edinburgh: Clark, 1986), s. 311-313. Berger, *Das Buch der Jubiläen*, s. 300, plæderer dog for en lidt senere tid, nemlig et sted mellem 145 og 140 f.Kr.

opførelse af Guds evige helligdom, som der tales om i 1,17.27 (jf. nævnelsen af Zions Bjerg i 4,26; 8,19), en hentydning til den genindvielse, der fandt sted under Judas Makkabæren i 164 f.Kr., og som i givet fald figurerer som en ny begyndelse.

I apokalyptisk stil kommer Moses altså til at stå som den, der belært af Gud har kunnet forudsige historiens gang (se 1,6).<sup>13</sup> En lang periode bestemt af et frafald, der er forårsaget af hedningerne, munder ud i en tid, hvor "de" vil vende om til Gud, og hvor han vil lade sig finde af dem (se 1,15-18; jf. 1,10.22-25; 23,16-31). Det er nærliggende at forstå dette i lyset af den "historiske" indledning til Damaskusskriftet (CD I,1-11). Jeg mener således, at den tolkning af de 390 år dér er den korrekte, der ser dem som en angivelse af tiden fra rigsdelingen til Jerusalems fald i 587 f.Kr. Jub 1,16 synes nemlig at gælde tilbagekomsten fra eksilet, og 1,17 taler også om, at Gud da vil bygge sin helligdom midt iblandt dem. Situationen ved den lejlighed beskrives overhovedet med et ordvalg, der kalder forjættelsen om en ny pagtsslutning i Jer 31 og Ez 11 og 36 i erindring. Uden at jeg kan komme nærmere ind på enkeltheder her, vil jeg hævde, at denne forjættelse oprindeligt er udtryk for selvforståelsen hos den menighed, hvori den er blevet til. Først på et senere tidspunkt er forjættelsen blevet opfattet om en fremtidig begivenhed, en forståelse, der siden hen også var grundlaget for den kristne tolkning af Jesu korsdød som den begivenhed, der indledte den nye pagts æra.<sup>14</sup>

Affiniteten til de Dødehavstekster, der med rimelighed kan antages at udtrykke det essæiske Qumransamfunds "sektariske" standpunkter, synes altså ikke at skyldes, at Jubilærbogen er blevet til i dette miljø, men snarere i kredse, der på et tidspunkt indgik i den essæiske bevægelse, måske de i 1 Makk 2,42; 7,13 og 2 Makk 14,6 omtalte hasidæere. Det samme gælder måske også Damaskusskriftet, som i øvrigt direkte omtaler Jubilærbogen (se CD XVI,3-4). Et hovedpunkt har således her været en festkalender, der var bestemt af solåret, en opfattelse der jo kommer meget udførligt til udtryk i begyndelsen af den omsider offentliggjorte Dødehavstekst *Miksat Ma'ase ha-Torah* (4QMMT).<sup>15</sup> Også i Jubilærbogen er "præstedominansen", repræsenteret af Levis stamme, tydelig (se 30,18, hvor udpegningen er begrundet i Levis deltagelse i udryddelsen af sikemitterne i anledning af voldtægten mod Dina, Gen 34). Ganske vist velsignes Levi sammen med Juda, i øvrigt som de eneste af de tolv brødre. Men Levi velsignes før Juda,

<sup>13</sup> Jf. også talen i 32,21-26 om, at Jakob i et nattesyn af en engel får forevist, hvad der står på syv himmelske tavler, og på overnaturlig vis bliver i stand til at huske det.

<sup>14</sup> Se hertil Mogens Müller, 'Forstod essæerne deres pagt som den nye pagt? Pagtsforestillingen i Damaskusskriftet og Sekthåndbogen', i Niels Hyl Dahl & Thomas L. Thompson, *Dødehavsteksterne og Bibelen*, FBE 8 (København: Museum Tusculanum, 1996) s. 79-99.

<sup>15</sup> Jf. også 4QpGen<sup>a</sup>.

og hans afkom siges udtrykkelig at skulle være fyrster og stormænd og konger over alle Jakobs sønners afkom (31,15, men se overhovedet 31,13-17 samt 32,1 om Levis drøm om, at han var indsat som præst for den Højeste Gud til evig tid og beskrivelsen i 32,4-15 af hans præstegerning over for sine brødre). I 45,16 fortælles endelig, at Jakob gav alle sine bøger og alle sine fædres bøger til Levi, "for at han skulle gemme dem og forny dem for sine sønner indtil den dag i dag." I velsignelsen af Juda i 31,18-20 hedder det dog også, at Juda skal være en fyrste over alle Jakobs sønner. Vi står måske her over for en forudsætning for forestillingen om to messias'er,<sup>16</sup> en forestilling, der måske netop skal ses som en reaktion mod makkabæernes forening af det kongelige og det ypperstepræstelige embede.<sup>17</sup>

### 3. "Forhistorien"

Det er i denne kontekst, jeg vil forstå brugen af Abraham-skikkelsen i Jubilæerbogen. En sammenligning af fortællingen om Abraham i Jubilæerbogen med Genesis-udgaven er her sigende.<sup>18</sup> Den nyindsats, der også er tale om i Genesis, accentueres således kraftigt i Jubilæerbogen. Det må understreges, at som det også er tilfældet i Genesis, er det ikke en "historisk Abraham", Jubilæerbogens elaborering bringer os i nærheden af. Hvad der her sker, er alene, at et stamfadersymbol gøres til hjemmelsmand for en (ny) række teologiske forestillinger. Overhovedet antedateres en del stof, også lovstof, i forhold til den kanoniske Pentateuk, således at de bud, der i særlig grad sigter på at konstituere og bevare den jødiske identitet, forkyndes gennem fortællingerne om urfædrene og patriarkerne.

Det universalistiske perspektiv, der er forbundet med Genesis' Abraham, er i Jubilæerbogen effektivt indkapslet i en partikularistisk forståelse af det "rigtige" Israel som alene bestående af Jakobs sønner. Det kommer allerede til udtryk i gengivelsen af skabelsesberetningens stærkt udvidede accentuerende befaling om

<sup>16</sup> Se CD 12,23-24; 19,10-11; 1QS 9,11; 1QSa 2,11-16 og TestJuda 24 samt TestLevi 18. I baggrunden står Zak 4,14.

<sup>17</sup> Således f.eks. Bent Noack, 'Qumran and the Book of Jubilees', *SEA* 22-23 (1957-1958), s. 191-207, her s. 201.

<sup>18</sup> En sammenligning af Jubilæerbogens skildring af Abraham med Genesis' findes i Samuel Sandmel, *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1956; tidl. offentliggjort i *HUCA* 25 (1954), s. 209-237, og 26 (1955) s. 151-332), s. 38-49. Sandmels behandling står i øvrigt sammen med en oversigt over Abraham-skikkelsens optræden i såvel Det Gamle Testamente som den intertestamentariske og rabbiniske litteratur. Günter Mayer, 'Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur', *EvTh* 32 (1972), s. 118-127, kommer ikke særligt ind på Jubilæerbogen. Den vist nyeste oversigt er Klaus Berger, 'Abraham II. Im Frühjudentum und Neuen Testament', *TRE* 1 (1977), s. 372-382.

overholdelsen af sabbatsdagen (2,17-33; dette motiv er så vigtigt for forfatteren, at det ganske dominerer skriftets afslutning, Jub 50). Allerede her i optakten siger Herren, at han har udkåret Jakobs afkom som de eneste, der skal holde sabbatten (2,20.31).

Notitsen i Gen 4,26 om, at man på Enosh' tid begyndte at påkalde Herren, er bibeholdt (4,12). Den ultrakorte omtale af Enok i Gen 5,24 er i 4,17-19 afløst af en længere beskrivelse af denne urfader som den første, der lærte skrivekunst og lærdom og visdom, hvad der nærmere udmøntes i, at Enok lagde grunden til den rette tidsberegning og dermed til jubelår-kalenderen. Han nedskrev det hele til et vidnesbyrd for alle menneskenes børn og deres slægter. Enok siges også at have foretaget en himmelrejse, hvor han opholdt sig hos Guds engle i seks jubelår og modtog kundskab om de himmelske forhold og også vidnede mod vægterne, som besmittede sig med menneskedøtrene. Siden borttrykkes han og fik stillingen som himmelsk skriver. I 5,13 omtales himmelske tavler, der handler om Guds upartiske dom over alle, samtidig med at et sted som 5,17-18 foregriber loven om den store forsoningsdag (Lev 16).

Foruden Enok skildres også Noa som retfærdig. I skildringen af hans offer efter syndfloden uddybes forbudet mod at spise blod (se 6,7-10.12-14; 7,28-33), og festen ved den lejlighed gøres til indstiftelsen af ugefesten, pinsen, som udtrykkeligt beskrives som en pagtsfornyelsesfest, der også er skrevet om på de himmelske tavler. Men, siges det, fra Noas død og indtil Abraham forsømtes denne fest, hvorefter den blev holdt indtil Moses' dage. Men på hans tid glemte Israels børn at overholde den, indtil Gud fornyede den på Sinaj (jf. 6,22).<sup>19</sup> Også Noa siges at have behersket skrivekunsten, men hans emne var alle slags lægemidler (se 10,13; dette er et modtræk mod de onde ånders fyrste Mastema; jf. 48,9-10).<sup>20</sup> I øvrigt berettes det også, at Sems sønnesøn, Kainam, af sin far, Arpakshad, lærte skrivekunsten, men han brugte den til at afskrive en gammel

<sup>19</sup> Om pinsefestens dominerende betydning i de kredse, der stod bag Jubilæerbogen, se Bent Noack, 'The Day of the Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts', *ASTh* 1 (1962) s. 73-95, især s. 81-88, hvor der peges på, at denne understregning synes at skyldes andre kredses misligholdelse af denne fest, som også var en hovedfest i den menighed, der stod bag Sekthåndbogen (1QS). Afhandlingen findes nu også på dansk, 'Pinsedagen i Jubilæerbogen, Dødehavsskrifterne og Acta', i Bent Noack, *Fra det exegetiske værksted. Artikler og notater*, udg. af Sigfred Pedersen (København: Gad, 1992). s. 37-58; se her s. 46-53.

<sup>20</sup> Mastema, et navn der er af samme rod som Satan (jf. Hos 9,7-8; DO: "fjendskab"), optræder i Jubilæerbogen mere eller mindre som en personifikation af "skyggesiden" af Guds væsen og har følgelig alene magt, som Gud giver ham. Foruden her i 10,8 optræder Mastema i Jubilæerbogen også i 11,5.11; 17,16; 18,9.12; 19,28; 48,2.9.12.15; 49,2. I 10,11 bruges navnet Satan. Jf. den ofte bemærkede "udvikling" fra Gud selv til Satan i de to versioner af fortællingen om Davids folketælling i henholdsvis 2 Sam 24,1 og 1 Krøn 21,1. Glosen optræder også i (andre) Dødehavstekster som 1QS 3,23; 1QM 13,4.11 i forbindelsen "fjendskabs engel".

indskrift på en klippe, som indeholdt vægternes lære, hvad der førte til en syndig astrologi; dette holdt Kainam dog hemmeligt for sin oldefar, Noa, af frygt for hans vrede (se 8,2-4).

#### *4. Abraham-skikkelsen i Jubilæerbogen*

Så selv om den sande gudsdyrkelse og sabbatsoverholdelse rækker tilbage til Enok, så får den en ny begyndelse med Abraham. Optakten til afsnittet om Abraham er en beskrivelse af en begyndende ufred mellem Noas sønner i almindelighed, en voksende afgudsdyrkelse i Kaldæa i Sem-efterkommeren Urs by Ara (se 11,1-10) samt en fortælling om en ravneplage, der er foranstaltet af den onde fyrst Mastema, og som på det nærmeste fører til hungersnød. Hvor Gen 11,27-32 fortæller om Teras slægt, om hans søn Harans død og hans udvandring fra Ur i Kaldæa til Karan sammen med sønnen Abram og hans hustru samt Harans søn, Lot, for så i 12,1 at berette om Guds befaling til Abram om at forlade sit land, sin slægt og sin (afdøde) fars hus, dér bringer Jubilæerbogen et "forspil" i flere akter. For i dette skrift får vi en detaljeret beskrivelse af Abrahams erkendelsesgang som forudsætning for Guds befaling. Uden nærmere forklaring på, hvordan han kom til den erkendelse, fortælles det i denne sammenhæng, at Abraham, der som i Genesis til at begynde med bærer navnet Abram (i Jubilæerbogen efter sin morfar, som ikke omtales i Genesis), begyndte at forstå jordens vildfarelser, hvordan alle skejede ud med afgudsdyrkelse. Hans far lærte ham nu skrivekunsten, og i en alder af fjorten år skiltes han fra sin far, fordi han indså, at faderen var en afgudsdyrker.<sup>21</sup> Abraham beder nu til alle tings skaber om, at han må blive befriet fra alle menneskebørnenes vildfarelser (se 11,15-17). Hans bøn "virker" i den forstand, at han formår at afvende ravneplagen ved sit personlige nærvær, hvad der giver ham "et stort navn i hele Kaldæernes Land". Men siden lærer han folkene at så og pløje samtidig, således at sæden straks skjules af jorden og unddrages fuglene (11,18-24).

Han spørger nu sin far, hvorfor han dyrker afguder, som hverken har ånde eller kan tale, men er skabt af hænder. Abrahams opfordring lyder — og selv om den alene er rettet til Tara, optræder tiltalen i pluralis — :

Dyrk dem ikke,  
dyrk himlens gud,  
som sender regn og dug ned over jorden,  
og som virker alt på jorden,  
som skabte alting ved sit ord,

<sup>21</sup> Dette fremgår ikke af Gen 11,27-32, men til gengæld af Jos 24,2. Man undrer sig på, om oplysningen om, at han lærte skrivekunsten, skal fortælle, hvordan han kom til erkendelse af faderens afgudsdyrkelse.

og fra hvis åsyn alt liv kommer (12,3-4).

Hans far tilstår, at han véd dette, men af frygt for sine omgivelser ikke tør afstå fra afgudsdyrkelsen. Dette samme gælder Abrahams brødre, Haran og Nakor, der ligefrem bliver vrede på ham. I sit 60. leveår brænder Abraham ved nattetide afgudshuset med alt dets indhold af, og under et forsøg på at redde afguderne omkommer hans broder Haran i flammerne. Efter begravelsen af Haran forlader Tara og hans sønner Kaldæa, og på deres vej til Libanon og Kana'an slår de sig ned i Karan (12,12-14).

Femten år senere sidder Abraham oppe en hel nat for at iagttage stjernerne og læse deres tegn, men der kom da et ord i hans hjerte, der lød: "Alle stjernernes tegn og solens og månens tegn står alle i Herrens hånd: hvorfor gransker jeg (dem da)?" (12,17). Dette afføder en bekendelse til Gud som den Højeste, der har skabt alle ting, og hvis herredømme Abraham vælger, samt en bøn om befrielse fra de onde ånders hånd. Abraham spørger også, om han skal vende tilbage til Kaldæa (12,18-20). Da lyder (12,22-24) – for første gang – Herrens ord til ham i skikkelse af en befaling om at drage ud fra sit land og sin faders hus og en forjættelse om, at Gud vil gøre ham til et stort folk og velsigne ham:

Og jeg vil være din gud, og din søns, og din sønnes søns og hele dit afkoms.  
Frygt ikke, fra nu og indtil alle jordens slægter er jeg din gud.

Optakten til Guds befaling består altså først af en erkendelse af afgudernes intethed og et opgør med dem, hvad der fører til en udvandring, dernæst af en indsigt i, at himmellegemerne ikke er noget i sig selv og en bøn om befrielse fra de onde ånder, hvis magt åbenbart er virksom dér, hvor Gud ikke har taget herredømmet. Det er her nærliggende at forstå ravneplagen, hvis skriftmæssige baggrund vel er rovfuglene i Gen 15,11, om de syriske seleukiders udbytning af Israel, og Taras og Abrahams brødres frygtssomme holdning over for omgivelserne som det, der skal overvindes.

Den fortsatte kommunikation foregår nu gennem en af Guds ansigtsengle, der får befaling om at sørge for, at Abraham lærer både at forstå og tale det tungemål, som er åbenbaret, men har været forsvundet siden sprogforvirringen i Babel. Så den fortsatte kommunikation foregår nu på hebraisk, "skabelsens sprog" (12,26). Og Abraham tager sine fædres skrifter, som netop var skrevet på hebraisk, og skriver dem af, og han studerer dem og modtager forståelseshjælp af englen (se 12,27).<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Resultatet af denne forståelseshjælp, der går ud over det, som enhver kan opnå ved blot at læse den hebraiske tekst, er måske netop indholdet af Jubilærbogen i dens forskellighed fra Genesis.

Af interessante afvigelser i forhold til Genesis-teksten i det følgende er udeladelsen af enhver omtale af præstekongen Melkisedek i Salem i forbindelse med tilbagekomsten fra sejren over kongerne ved Hoba (Gen 14). Talen om, at Abraham gav tiende af alt, bliver i Jub 13,25, hvor der helt tydeligt er en lakune i teksten, til, at Abraham ofrer "tiendedelen af førstegrøden til Herren", hvad Herren på sin side forordner som en evig ordning, nemlig at præsterne, der tjente foran ham, til evig tid skulle eje denne tiende (jf. 13,26-27). Tavsheden om Melkisedek kan skyldes uvilje mod at omtale et præstekongedømme i (Jeru)Salem.<sup>23</sup> Det forjættets også i 14,13 Abraham, at hans afkom skal være i landflygtighed i et fremmed land, hvor de skal kues og plages i 400 år. Den pagt om landet, som Herren ifølge Gen 15 slutter med Abraham, siges i 14,20 at være sluttet samme dag i året som den pagt, der blev sluttet med Noa i 6,1-3.10.11, der igen var samme dag, som siden Sinajpagten blev sluttet.<sup>24</sup> Forjættelsen om landet følges her af forjættelsen om at blive mange folkeslags far, i hvilken forbindelse navnet Abram ændres til Abraham (15,6-7). Også den i den forbindelse foretagne omskærelse som pagtstegn omtales som en forordning, "forordnet og indskrevet på de himmelske tavler" (15,25; omskærelsesbudet understreges overhovedet stærkt i 15,11-15.25-29; i 15,27 siges det ligefrem, at englene var omskårne).

I det følgende falder accentueringen af forjættelsens specificering i øjnene. Først udpeges Isak som den, som Gud vil oprette sin pagt med (15,21), og endnu inden han er født, fravælges Esau (15,30) sammen med Ismael og hans sønner og hans brødre (Ketura-sønnerne). Om disse hedder det kort og godt, at dem "gav Herren ikke adgang til sig og udvalgte dem ikke, (blot) fordi de var Abrahams sønner – men (vel) kendte(s) han ved) dem – men Israel udvalgte han til at være hans folk" (15,30). Ganske vist tilhører de mange andre folk og stammer Herren, men – hedder det – "over dem alle lod han herske ånder, som skulde lede dem bort fra ham" (15,31), mens han ikke satte nogen engel eller ånd over Israel, for dem tog han sig selv af (se 15,32)<sup>25</sup>. I den forbindelse får Abraham nu også at vide, at det hos Israels børn vil komme til ulydighed mod budet om omskærelse; men de, der

<sup>23</sup> Jf. Noack, 'Qumran and the Book of Jubilees', s. 202, der argumenterer for, at "the missing passage was doubtless intended as a eulogy on the Jerusalem priesthood of the Maccabean period and their head, the high-priest, and the omission of the paragraph dealing with Melchizedek, is easily understood as a criticism of the demeanour of late Maccabean high-priests." Noack (s. 203) ser i øvrigt en bekræftelse på, at det var Jonatans "usurpation" af ypperstepræsteembedet, der forårsagede udeladelsen, deri, at Genesis-Apokryfen har Melkisedek-episoden med i sin (gen)fortælling.

<sup>24</sup> Noack, 'The Day of the Pentecost', s. 86, peger på, at Jub 16,13 også lader det være Isaks fødselsdag.

<sup>25</sup> Dette udsagn virker som en fortolkning af Deut 32,8-9.



således har ladet hånt om Guds bud og ”dannet deres lemmer som hedningerne”, skal fjernes og udryddes fra jorden (15,34). Forfatteren kan ikke skjule, at det skildrede frafald er noget, der sker i hans egen samtid. Dette hellenistisk inspirerede frafald afspejler sig også i forbudet i 3,31 mod at optræde med blottet skam (jf. 7,20 samt 1 Makk 1,13-14).

Omtalen af Sodomas og de andre byers utugt udmøntes også aktualiserende i en dom over alle, der øver samme urenhed, og Lots døtres ”synd” bringer atter de himmelske tavler ind i billedet med en udryddelsesdom over resultatet af dette blodskamsforhold til følge. At udelukkende Isak skal videreføre Abrahams velsignelse, mens hans øvrige afkom skal blive til hedninger, gentages i 16,17, hvor der desuden fortsættes med, at denne eksklusivitet også gælder Isaks sønner, hvoraf alene den ene skal blive et helligt afkom og ikke regnes til hedningerne. ”Thi han skulde blive den Højestes arvedel, og hele hans afkom skulde lægges til det, som Gud ejer for at være Herrens ejendomsfolk af alle folk, og han skulle være et kongerige af et præsteskab og et helligt folk” (16,18; jf. Ex 19,5-6; Deut 7,6; 14,2; Es 62,2; 2 Makk 2,17).

I det følgende (16,19-31) hører vi om indstiftelsen af løvhyttefesten, endnu et eksempel på en ”anakronistisk” anbringelse af senere lovstof i patriarkfortællingerne. Fejringen af denne fest i syv dage (mod otte i Lev 29,12-38, men jf. 32,27-29) fører Abraham til en velsignelse af Gud, som i sin sammenblanding af bekendelse og selvbevidsthed afspejler selvforståelsen hos skaberne af denne tekst. Det hedder (16,26):

Og han velsignede sin skaber, som havde skabt ham i hans slægt, fordi han havde skabt ham efter sit velbehag. Thi han vidste og erkendte, at fra ham vilde der komme en retfærdighedens plante til evige slægter, fra ham et helligt afkom, der kunne være som han overfor ham, der havde skabt alt.

Også omtalen af løvhyttefesten er forbundet med en notits om, at det sker efter de himmelske tavlers vidnesbyrd (16,28).

I gengivelsen af fortællingen om Isaks ofring i Jub 18 indskydes et forspil i himlen, hvor fyrst Mastema opfordrer Gud til at prøve Abrahams troskab (se 17,15-18,19). Hvad der sker, er altså, at rammefortællingen fra Jobs Bog, hvor Satan får tilladelse af Gud til at prøve den fromme Job, her appliceres på Abraham, i øvrigt i forbindelse med en opregning af de (øvrige) prøvelser, hvoraf traditionen regner med ti i alt (selv om det ikke altid er de samme). Fortællingen forbindes endelig med indstiftelsen af påskefejringen, hvad der igen siges at være efter de himmelske tavler.

I fortællingen om Isaks sønners fødsel fremhæves Jakob som glat og retscaffen i modsætning til Esau, som kaldes rå og grov og lodden, og det hedder, at Jakob lærte skrivekunsten, Esau ikke. I Jubilæerbogen er det nu påfaldende, hvorledes

Abraham forbindes med Jakob, som Abraham indser, er ham, der er udvalgt til ejendomsfolk (19,18). Temaet udfoldes udførligt i en længere tale af Abraham til Rebekka (19,17-29). Overhovedet hvidvaskes Jakob-figuren i Jubilærbogen, således at det mere tvivlsomme, der i Genesis berettes om ham, forsvinder og erstattes træk, der gør ham mere forbilledlig.

Jub 20 og 21 er Abrahams "testamenter" til henholdsvis alle hans sønner og sønnesønner i almindelighed og til Isak i særdeleshed. Det gennemgående tema er en advarsel mod urenhed og afgudsdyrkelse, der følges op af en opfordring til at holde sig til Herren for at kunne modtage hans velsignelse. I "testamentet" til Isaks optræder en advarsel mod at spise blod, specifikke forskrifter vedrørende ofre, som Abraham erklærer at have fundet skrevet i sine forfædres bøger og i Enoks Ord og Noas Ord (21,10). Holder Isak sig fra alle de andre menneskebørns synd, ondskab og urenhed og overholder Guds forordninger, så vil han velsigne ham og "lade en retfærdighedens plante fremstå" af ham over hele jorden og i alle jordens slægter (21,24). Jub 22 skildrer endelig, hvordan Isak og Ismael i det år, Abraham døde, kom til ham for at fejre ugefesten (pinsen). Det kommer til en fornyet velsignelse af Isak, men derudover også til en udførlig velsignelse af Jakob, en velsignelse som kommer til at stå som Abrahams "testamente" til denne (22,11-23). Bl.a. hedder det i 22,14-15 i noget, der bedst forstås som en profeti:

Han rense dig for al smitte og urenhed,  
 så al din overtrædelse må tilgives,  
 det, som du har gjort i uvidenhed.  
 Og han styrke og velsigne dig,  
 så du kan arve hele jorden.  
 Og han forny sin pagt med dig,  
 så du bliver hans ejendomsfolk i alle evigheder,  
 og han bliver gud for dig og dit afkom i sandhed og retfærdighed alle jordens dage.

Endelig fortælles det, at Jakob sov sammen med Abraham i én seng den nat, da Abraham døde. I forbindelse med beretningen om Abrahams begravelse forklares det, at hans trods sin retfærdighed på grund af menneskenes ondskab ikke levede så længe som urfædrene før syndfloden, men ældedes hurtigere og døde mæt af dage, før han havde levet fire jubelår – mod forfædrenes nitten.

##### 5. Forkyndelsessigtet i brugen af Abraham-skikkelsen

Abraham-skikkelsen bliver i Jubilærbogen betydningsfuld på flere plan. For det første bliver Abraham den "historiske" opdager af Israels Gud, hvis tidligere vidnesbyrd for slægten var gået i glemmebogen. En sen elaborering af dette motiv findes i Thomas Manns i flere henseender store roman *Joseph und seine Brüder* i

kapitlet "Wie Abraham Gott entdeckte"<sup>26</sup>, der formodentlig blandt sit kildemateriale netop har haft Jubilærbogen. Der er således i denne pseudepigraf en ejendommelig vekselvirkning mellem på den ene side Abraham-skikkelsens erkendelse af tomheden i omgivelsernes afgudsdyrkelse, hans bøn til "alle tings skaber" (11,17), "himlens gud, som sender regn og dug ned over jorden, og som virker alt på jorden, som skabte alt med sit ord, og fra hvis åsyn alt liv kommer" (12,3-4), hans relevatoriske erkendelse af, at himmellegemerne alene indirekte bestemmer årstiderne, da "alle stjernernes tegn og solens og månens tegn alle står i Herrens hånd" (12,17), hans fornyede bekendelse og bøn i den anledning, og så endelig på den anden side i forlængelse heraf Guds åbenbaren sig for Abraham i befalingen om at drage ud fra sit land og sin slægt, velsignelsesløftet og forjættelsen: "Og jeg vil være din gud, og din søns, og din sønnesøns og hele hele dit afkoms" (12,24). Derved bliver Abrahams søgen efter den sande Gud anledning til, at det guddommelige sprog, hebraisk, og det, der hele tiden har stået på de himmelske tavler, igen kommer til menneskers kundskab.

Men dette åbenbaringsforløb har ganske åbenbart ikke kun antikvarisk interesse i Jubilærbogen, men reproduceres med henblik på indirekte at hævde, at dette forløb netop har gentaget sig i den forstand, at der ud af et Israel, der som menneskene efter Noa var faret vild fra Guds veje, atter og som en slags parallel til Abraham-skikkelsen er opstået en gruppering, der har fundet frem, eller – efter dens egen selvforståelse – rettere: tilbage til den sande gudsdyrkelse. Denne "dialektik" kommer også programmatisk til orde allerede i skriftets første kapitel, hvor Gud selv tilkendegiver over for Moses, at det vil komme til at gå således. Det sker i forlængelse af Moses' bøn:

Skab dem et rent hjerte og en hellig ånd,  
og lad dem ikke hildes i deres synder fra nu af og indtil evig tid (1,21).

Herrens svar til Moses lyder nemlig her:

Jeg kender deres genstridighed og deres anslag og deres stivnakkethed, og de vil ikke høre, indtil de erkender deres egen synd og deres fædres synder. Og derefter vil de vende om til mig i al retfærdighed og af hele deres hjerte og hele deres sjæl, og jeg fjerner deres hjertes forhud og deres afkoms hjertes forhud og skaber dem en hellig ånd og renser dem, så de ikke skal vende sig bort fra mig, fra denne dag og indtil evig tid. Og deres sjæl skal hænge ved mig og ved alle mine befalinger, og de skal udføre mine befalinger, og jeg vil være deres fader, og de skal være mine børn. Og de skal alle kaldes den levende guds børn, og det skal alle englens og alle ånderne vide. Ja, de skal vide, at disse er

<sup>26</sup> I bind 2, *Der junge Joseph* (1934), Zweites Hauptstück, 2.

mine børn og jeg deres fader i sandhed og retfærdighed, og at jeg elsker dem (1,22-25).

Dette tema dukker op igen umiddelbart efter Abraham-afsnittet, nemlig i 23,16-31, igen udtrykkeligt i Guds tale til Moses (se 23,32). Det sker i en beskrivelse af et hændelsesforløb, som er mærkværdigt parallelt med Abrahams erkendelsesgang. For – som det siges (23,16.19-20) –

i det slægtled skal børn gå i rette med deres fædre og deres gamle folk for synd og uret og deres munds ord og den store ondskab, som de har bedrevet, og fordi de er vejet fra den pagt, som Herren oprettede mellem dem og sig, for at de skulde overholde og udføre alle hans befalinger og hans forordninger og alle hans love uden afvigelse til højre eller venstre.... [Der skal være strid] om loven og om pagten. Thi de har glemt bud og pagt og fester og måneder og sabbater og jubelår og alle retsordninger. Og de vil stå med bue og sværd og drab for at få dem til at vende tilbage til vejen, men de vil ikke vende tilbage, før der er udgydt meget blod på jorden, den enes ved den anden.

Overraskende, men også i overensstemmelse med Jubilæerbogens billede af patriarken, kommer denne fornyelsesproces spontant i gang (jf. allerede 1,15). Der optræder ikke nogen profet eller lærer, der ved forkyndelse eller domsprædiken afstedkommer den omtalte vending. Begivenheden er, om ikke indtruffet i Jubilæerbogens forfatters samtid, så dog den umiddelbare forudsætning for eksistensen af den religiøse gruppering, som han er talsmand for, og hvis historie er udtryk for en ny begyndelse i stil med, hvad Abraham-skikkelsen repræsenterer. Måske er dette også konteksten for forkyndelsessigtet i oplysningen i 12,26-27 om, at Abraham lærte hebraisk og studerede sine fædres skrifter: Det er netop påstanden om at være vendt tilbage til disse skrifter (læs: Jubilæerbogen), der er grundlaget for denne religiøse gruppe. Der er altså tale om en analogi til fortællingen om fundet af den lovbog, der førte til Josijas reform (se 2 Kong 22-23). Den historiske baggrund er, som vi også indledningsvis var inde på det, efter meget at dømme den ”vækkelse”, som syrerkongen Antiokus 4. Epifanes’ religionsforbud, om ikke afstedkom, så i hvert fald accentuerede. I den retning peger også det meget voldsomme udfald mod kittæerne i 24,28-32. For med til forudsætningerne hører også det ”frivillige” frafald fra loven, som skildres som nutid i 15,33-34.

Opgøret her med ”den indre fjende” kommer ikke alene tydeligt til orde i fortællingen om, hvordan Abraham brænder afgudshuset af og derved indirekte forårsager sin broder, Harans død, en fortælling, der måske bygger på et ordspil på navnet Ur som synonymt med det hebr. ’*ôr*,<sup>27</sup> men som Jubilæerbogen i øvrigt

<sup>27</sup> Se Sandmel, *Philo's Place*, s. 39 n. 86.

er alene om at bringe. I lyset af denne adfærd må det også forstås, at fortællingen i Gen 18,16-33 om Abrahams forbøn for Sodoma helt er forsvundet i gengivelsen i Jub 16,5-9. Kompromisløsheden i kampen mod fjender inden for folket kommer eksplicit til udtryk i ordene i 23,20 om, at de vil stå med bue og sværd og drab for at få dem til at vende tilbage til vejen, i sandhed en parallel til inkquisitionens forståelse af skriftordet i Luk 14,23: *Compelle intrare!* i betydningen: *Coge intrare!* Og hensynsløshed i denne henseende er endelig forkyndelsessigtet i fortællingen om det opgør mellem Jakob og Esau, som Jubilærbogen 37-38 tilføjer til den kanoniske beretning, og hvori Esaus forræderi ligefrem tvinger Jakob til at blive – og retfærdiggør hans rolle som – brodermorder.

Karakteren af udskillelse eller afsondring kommer også til udtryk i understregningen af, at udvælgelsen ikke omfatter alle Abrahams børn, men alene Isak, og heller ikke begge Isaks sønner, men her alene Jakob. Løjnefaldende er her det nære forhold, Jubilærbogens forfatter etablerer mellem Abraham og Jakob, ikke mindst i fortællingen om Jakobs nærhed til Abraham på hans dødsleje. Stærkere end i Genesis bliver Isak en parentetisk figur. Abraham og Rebekka bliver ligefrem ”partnere” i at sørge for Jakobs førerstilling i forhold til Esau.

Interessant er endelig talen om Abraham som fornyeren af ugefesten, der altså i 6,17 udtrykkeligt beskrives som en pagtsfornyelsesfest og overhovedet i Jubilærbogen står som den vigtigste af de tre jødiske hovedfester. Denne fests dato optræder allerede i 1,1 som den dag, da Herren bød Moses op til sig på Sinaj bjerg for at meddele ham indholdet af Jubilærbogen. Denne fest har som bekendt også spillet en helt central rolle hos essæerne, sådan som vi møder dem i Sekthåndbogen (1QS), hvis begyndelse netop består af liturgien ved denne pagtsfornyelsesfest.<sup>28</sup>

Abraham-skikkelsen kommer således i Jubilærbogen til at fremstå som prototypen på den gruppering, der står bag dette skrift, hvori Moses på en ejendommelig måde bliver gjort til en apokalyptiker, hvis gerning først og fremmest ses som den at have nedskrevet og derved formidlet ”beretningen om den svundne og den kommende tid med inddeling af alle lovens og vidnesbyrdets dage” (1,4) til den del af Abrahams afkom, som Jakob blev stamfader til, og som på et langt senere tidspunkt i historien ”spontant” vendte om og derved opnåede tilgivelse for deres synder og adgang til pagten.

## 6. Udblik

Jubilærbogen viser sig i sin benyttelse af Abraham-skikkelsen som et genuint stykke bibelsk teologi. I den henseende frembyder skriftet en analogi til fortolkningen af Abraham-skikkelsen i Det Nye Testamente, især hos Paulus. Begge steder tjener skikkelsen til at legitimere den respektive opfattelse af, hvem der tilhø-

<sup>28</sup> Jf. Noack, 'The Day of the Pentecost', s. 89-90.

rer Guds sande menighed. Det trosaspekt, som hos Paulus helt dominerer billedet af Abraham og åbner for troens universalitet, er ikke helt fraværende i Jubilæerbogen (se 14,6), men det gør ikke Abraham til fader for såvel alle de omskårne troende som alle de ikke-omskårne troende, således at alle, der tror, dermed kan kaldes Abrahams børn (se Rom 4,11-12; Gal 3,7). I Jubilæerbogen er der bestemt ingen sondring mellem retfærdiggørelse af tro og retfærdiggørelse af lovgerninger, og forjættelsen sigter her eksklusivt på en bestemt linie af Abrahams efterkommere, nemlig Jakobs sønner. Byggestenene er vel de samme, men de bygninger, der kommer ud af det, er i høj grad forskellige. Således viser det sig også ved dette eksempel, at bibelsk teologi altid væsentligt er bestemt af et ikke-tekstimmanent fortegn, nemlig det, der er sat af den pågældende menigheds selvbevidsthed. Også med hensyn til bibelsk teologi gælder altså Hans Hübners tale om "teologiens *secundaritas*",<sup>29</sup> den legitimation, som Skriften kan levere, er altid noget, der kommer til.

<sup>29</sup> Se Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 3, s. 255.

SKRIFTEN I DØDEHAVSSKRIFTERNE<sup>1</sup>

Receptionen af jødedommens hellige bøger i en række af de skrifter, der blev fundet i hulerne ved Kirbet Qumran for nu over halvtreds år siden, er et vigtigt kapitel i dette skriftfunds historie. Det bliver selvfølgelig ikke mindre vigtigt af, at man dér samtidig også fik adgang til de ældste bibelhåndskrifter og håndskriftfragmenter, som findes, og som bragte tekstforskningen mere en tusinde år længere tilbage i tiden, end den hidtil havde været for den hebraiske bibeltekst vedkommende. Den eksplicite brug og den implicite inddragelse af en række af de senere gammeltestamentlige bøger som en uomtvistet autoritet gør det uden betydningsfuldt i en nytestamentlig sammenhæng. For her fik forskningen for første gang et både relevant og omfattende antik-jødisk sammenligningsmateriale. De titler, der især påkalder sig interesse i den forbindelse, er Damaskusskriftet, Sekthåndbogen, Krigsrullen, Tempelrullen og så selvfølgelig *peshar*-kommentarerne. Dog kunne også en række andre af de skrifter og skriftfragmenter, der rubriceres som 'eksegetisk litteratur', fortjene opmærksomhed her.

*Damaskusskriftet*

Damaskusskriftet hører ikke hjemme blandt de såkaldt "sektariske"<sup>2</sup> Dødehavstekster, men stammer nærmere fra en af de grupperinger, der gik forud for den bevægelse, hvis bibliotek det er, man har fundet ved Qumran. Damaskusskriftet udmærker sig ved at være det ældste kendte eksempel på en udstrakt eksplicit brug af Skriften som argument. Således optræder der i dette skrift over tredive skriftreferencer. Indføringerne er varierende, og i enkelte tilfælde kan det drøftes, om det er en rigtig skrifthenvielse. Citationsformlerne strækker sig fra det upræcise "som det hedder" til den navngivne profet, som Gud har talt ved.

<sup>1</sup> Forelæsning i anledning af udgivelsen af Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne. 2. udvidede og reviderede udgave, 15. december 2003. Ikke tidligere offentliggjort.

<sup>2</sup> Til diskussion om grænsen mellem "sektariske" bøger og andre grupper af skrifter i dette skriftfund, se sidst Søren Holst, 'Hvilke Dødehavstekster er "sektariske"?', *DTT* 66 (2003) s. 18-31.

*Citationsformler i Damaskusskriftet:*

"det hedder": 4,20 (Mika 2,6); 5,1-2 (5 Mos 17,17); 7,16 (Am 9,11); 9,2 (3 Mos 27,19; 19,18); 9,9 (jf. 1 Sam 25,26); 10,16-17 (5 Mos 5,12); 16,6-7 (5 Mos 23,24); 16,10 (4 Mos 30,7ff); 16,15 (Mika 7,2); 19,4-5 (uden egtl. citat)  
 "sagde han [Gud]": 3,7 (5 Mos 9,23; anførelsesordene tekstkritisk usikre)  
 "der står skrevet": 1,13-14 (Hos 4,16); 7,19 (4 Mos 24,17); 9,5 (Nah 1,2); 11,18 (3 Mos 23,28); 11,20-21 (Ordsp 15,8); 19,1-2 (5 Mos 7,9)  
 "han [Gud] forkyndte for dem": 6,3-4 (4 Mos 21,18)  
 "som Gud/han har sagt": 6,13 (Mal 1,10); 7,14-15 (Am 5,26-27); 8,9-10 = 19,22 (5 Mos 32,33); 19,15-16 (Hos 5,10); 20,16-17 (Hos 3,4)  
 "Guds befaling, som lyder": 9,7-8 (3 Mos 19,17)  
 "Moses har sagt": 5,8-9 (3 Mos 18,13-14); 8,14 = 19,26-28 (5 Mos 9,5 + 7,8)  
 "Om hvem Esajas sagde": 6,8 (Es 54,16)  
 "Gud har talt ved profeten Esajas, Amos' søn": 4,13-14 (Es 24,17)  
 "som der står skrevet i profeten Esajas, Amos' søns, ord, som lyder": 7,10-11 (Es 7,11)  
 "det, Jeremias sagde til Baruk, Nerijas søn, og Elisa til sin tjener Gehazi": 8,20-21 (evt. Jer 36,4ff; 45,1ff og 2 Kong 5,26)  
 "det, Gud har bestemt for dem, når han gennem profeten Ezekiel siger": 3,21-4,2 (Ez 44,15)  
 "som han har sagt ved profeten Ezekiel": 19,11-2 (uden egtl. citat, men tydeligt nok Ez 9,4)  
 "som der står skrevet ved profeten Zakarias": 19,7-8 (Zak 13,7)  
 "skabelsens grundvold er": 4,21 (1 Mos 1,27), efterfulgt af et: "Og de, der gik ind i arken": 5,1 (1 Mos 7,9)  
 "de sagde": 3,18 (anfører måske Ez 11,15)  
 De tre sidst anførte kan måske være tvivlsomme.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> En grundig gennemgang af "the introduction formulae" findes i J.A. Fitzmyer, 'The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament', *NTS* 7 (1960-1961) s. 297-333. I denne komparative studie inddrages, foruden Damaskusskriftet, også Sekthåndbogen, Krigsrullen og Florilegim (4QFlor). Derimod går Fitzmyer her uden om *peshet*-kommentarerne med den begrundelse, at "it is a unique type of *midras*, having no exact counterpart in the New Testament" (s. 298). Visdommen i denne udelukkelse skal vi vende tilbage til. En komparativ undersøgelse er ligeledes B. Ejrnæs & S. Holm-Nielsen, 'Som der står skrevet ... Om skriftbenyttelse og skriftudlægning i Dødehavsskrifterne og Det Nye Testamente', i L. Fatum & M. Müller (red.), *Tro og historie*. FS Niels Hyldahl. FBE 7 (København: Museum Tusculanum 1996) s. 47-68, der først og fremmest består af en gennemgang benyttelsen både i Dødehavsteksterne og Det Nye Testamente af seks gammeltestamentlige skriftsteder. Indledningsvis er der desuden en genresammenligning.



Damaskusskriftets skriftbrug er imidlertid slet ikke udtømt med de eksplicite henvisninger, for – som enhver opmærksom læser hurtigt opdager det – skriftet er overhovedet gennemsyret af bibelsk sprog og skjulte citater og parafraser. Som Svend Holm-Nielsen gør det klart i indledningen til sin oversættelse, er det dog både en overdrivelse og en misforståelse blot at se det som en bibelsk mosaik.<sup>4</sup> Således bestemmer Holm-Nielsen hensigten med skriftbrugen som ”ved aktualisering og symboltolkning at illustrere og underbygge menighedens historie, dens op-  
rindelse, dens eksistens og dens forventninger med bibelske – og det vil i virkeligheden sige guddommelige – formuleringer.” Man kan gå det skridt videre at sige, at inddragelsen af Skriftens profetiske aspekt skal tjene til at kvalificere denne historie som de sidste tider på tærsklen til messiasiden.<sup>5</sup>

Interessant er det desuden, at dette skrift relaterer sig til en forudgående historie, nemlig den bibelske. I 2,16-3,17 findes således et kort resumé af en del af bibelhistorien med henblik på det eksemplariske i både god og dårlig forstand. Linjen trækkes fra gudssønnernes fald i 1 Mos 6 og faktisk helt frem til kongerigernes fald.<sup>6</sup> Der er i dette resumé kun indflettet ét citat, nemlig befalingen i 5 Mos 9,23: ”Drag op og tag landet i besiddelse.” Dette bibelhistoriske udkast indeholder i øvrigt træk, der ikke stammer fra den kanoniske 1 Mosebog, men øjensynlig fra Jubilæerbogen. Det er altså en allerede udlagt eller suppleret bibelhistorie, der refereres til.

Hvor de fleste skrifthenvvisninger har karakter af lovbefalinger, argumenter og profetier, er der dog fem, der udmærker sig ved at blive fulgt op af en tydning. Fire steder tilføjes en allegorisk udlægning; det gælder Ezekiel-citatet i 3,21-4,2, det ikke-indførte citat fra 4 Mos 21,18 i 6,3, der tolkes ud fra det efterfølgende Esajas-citat i 6,8, det som Guds ord indførte Amos-citat i 7,14-15, samt det ligeledes som Guds ord indførte udsagn fra 5 Mos 32,33 i 8,9-10. Alene Esajas-citatet i 4,13-14

<sup>4</sup> Se ’Damaskusskriftet’. Indledt og oversat af S. Holm-Nielsen, i B. Ejrnæs, S. Holst & M. Müller (red.), *Dødehavsteksterne og de antikke kilder om essæerne* (2. udvidede og reviderede udgave, Frederiksberg: ANIS 2003) s. 29-63, især afsnittet ’Forholdet til Det Gamle Testamente’, s. 32-33, hvorfra det følgende citat er hentet.

<sup>5</sup> Jf. A. Chester, ’Citing the Old Testament’, i D.A. Carson & H.G.M. Williamson (eds.), *It is Written. Scripture Citing Scripture*. FS Barnabas Lindars (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 141-169, s. 144: ”Above all, it involves taking over and combining biblical prophecies, understood as relating to the last days or the messianic age, and applying these directly to the situation of the community, especially as a warning against those who reject the sect’s distinctive law and teaching.”

<sup>6</sup> Jeg følger her den forståelse af de 390 år, som Eduard Nielsen foreslog i *Håndskriftfundene i Juda Ørken. Dødehavsteksterne* (København: Gad, 1956) s. 106; jf. M. Müller, ’Forstod essæerne deres pagt som den nye pagt? Pagtsforestillingen i Damaskusskriftet og Sekthåndbogen’, i N. Hyl Dahl & Th. L. Thompson (red.), *Dødehavsteksterne og Bibelen*. FBE 8 (København: Museum Tusculanum, 1996), s. 79-99, s. 86.

medgives udtrykkelig en egentlig *peshet*-tolkning med indledningen: "Det betyder". I denne række af skrifthenvisninger er det altså forudsat, at skriftordet i virkeligheden er et gådeord. Overhovedet befinder vi os hermeneutisk i nærheden af de senere *peshet*-kommentarer til hele skrifter. Samtidig er det muligt at finde eksempler på eksegetisk teknik, der kommer tæt på, hvad der senere optræder i rabbinsk litteratur.

Grundlæggende tolkes Skriften altså profetisk i Damaskusskriftet. Det gælder fx det allerførste citat fra Hos 4,16 i 1,13-14, hvor samtiden gøres til den tid, "om hvilken der står skrevet: "Som en genstridig ko, således var Israel genstridig"." Den allegoriske udlægning af Ez 44,15 i 4,2-4 er en applicering af skriftordet på de forskellige grupper inden for den nye menighed. I 4,13-14 indledes en længere redegørelse for frafaldet med anførelsen af ordene: "Gru, grube og garn skal ramme dig, der bor på jorden." Det siges udtrykkelig, at Gud har talt disse ord ved profeten Esajas, Amos' søn (Es 24,17), og som nævnt indledes tydningen med formelen: "Udlægningen af det." Inden for rammerne af denne *peshet*-udlægning optræder i 4,20-5,11 argumentation, lovbestemmelse og bevisførelse. Det sker i en afsløring af de falske profeter, der

indfanges ved to ting: Hor, ved at tage to hustruer i deres levetid, skønt skabelsens grundvold er: "Som mand og kvinde skabte han dem" [1 Mos 1,27]. Og de, der gik ind i arken: "Par for par gik de ind i arken" [1 Mos 7,9]. Og om fyrsten står der skrevet: "Han må ikke have mange hustruer" [5 Mos 17,17]. Men David havde ikke læst den forseglede lovebog, som lå i arken; for den var ikke blevet åbnet før i Israel, fra dengang Eleazar og Josva og de ældste døde, fordi de dyrkede Astarterne. Den var skjult og blev ikke åbenbaret, før Sadok fremstod. Davids handlinger blev prist – bortset fra Urias' blod – og Gud så bort fra dem.

Men de besmitte også helligdommen, fordi de ikke holder sig afsondret i overensstemmelse med loven, men ligger med en kvinde, der har blødning og gifter sig med deres brordatter og deres søsterdatter. Men Moses har sagt: "Din moster må du ikke komme nær; hun er din mors kødelige slægtning" [3 Mos 18,13-14]. Forordningen om blodskam er skrevet for mænd, men den gælder også for kvinder. Og hvis en brordatter blotter sin farbrors køn, så er hun jo kødelig slægtning.

Med omtalen af den forseglede lovebog, som David ikke havde kendskab til, nærmer vi os den hemmelige overlevering, der spiller en vigtig rolle både i denne og andre Dødehavstekster. Ganske vist er det uklart, hvem den Sadok er, med hvem en ny tilstand indføres. Det kan næppe være den jebusitiske Sadok, der blev gjort til (med)ypperstepræst af David selv (2 Sam 20,25), så man kan overveje den sadokidiske Hilkija, der var ypperstepræst, da den gamle lovebog blev fundet ved

restaureringen af templet under Josija med en tempelreform til følge.<sup>7</sup> Der er tale om en undervisning, der kun vil og må blive de udvalgte til del. Måske er der – som foreslået af Svend Holm-Nielsen – med denne lovebog tænkt på Tempelrullen, der netop temmelig udførligt befaler kongen at være monogam (1QTemple 57,15-19).

Der er i Damaskusskriftet overhovedet en række steder, der tilkendegiver forfatterens/forfatterernes hermeneutiske ståsted. For den menighed, som skriftet henvender sig til, forstår sig selv som den legitime fortsættelse af det sande Israel, der vel er snublet undervejs, men som dog har rejst sig igen. Den er med andre ord den hellige "rest", som gennem tiden er blevet holdt i live gennem den profetiske forkyndelse. Som det hedder i 1,11-12

Han (Gud) kundgjorde for de senere slægter, hvad han i den sidste slægt ville gøre med de troløses menighed; det er dem, der er veget bort fra vejen.

Og videre i 2,11:

I dem alle (nemlig tiderne) lod han (Gud) fremstå navnkundige for at lade en rest blive tilbage i landet og fylde verden med deres afkom. Han forkyndte for dem gennem dem, der var salvet ved hans hellige ånd,<sup>8</sup> og som skuede sandheden.

Og endelig i 3,12-14:

Men blandt dem, der holdt fast ved Guds bud, dem, der var tilbage af dem, oprettede Gud sin pagt med Israel til evig tid for at åbenbare dem de skjulte ting, i hvilke hele Israel var faret vild.

Der forudsættes altså en hemmelig overlevering, som kan øse af den skjulte betydning af de profetiske udsagn. Måske ligger en nøgle i den hemmelighedsfulde Hags Bog, der nævnes i 10,6; 13,2 og 14,8 (samt i 1QSa 1,7), og som det åbenbart fordrer en særlig kyndighed/åbenbaring at forstå. Som Holm-Nielsen er inde på det i noten til 10,6, gælder det øjensynlig "noget i retning af udlægning af Moseloven, sådan som man fx kender det i Jubilæerbogen." Dette skrift er det rimeligvis også, der henvises til i 16,3-4 som "bogen om inddelingen af tiderne i deres jubelår og uger". Jubilæerbogen er således en særlig udgave af Moseloven, beregnet for særligt indviede.<sup>9</sup> I 15,9-10 er der endelig en antydning af, at Moseloven så at sige også omfatter det, man siden har udfundet, at der skal gøres.

<sup>7</sup> Jf. S. Holm-Nielsens note til CD 5,5.

<sup>8</sup> Jf. også 6,1.

Selv om skriftbrugen i Damaskusskriftet i nogle henseender er særpræget, adskiller den sig ikke principielt fra meget af det, som siden også optræder i de nytestamentlige skrifter. Hvad der udmærker Damaskusskriftet, er, at det ved at stamme fra begyndelsen af det 1. årh. f.Kr., om ikke fra slutningen af det 2. årh., er et tidligt eksempel – om ikke ligefrem det tidligste – på en udstrakt eksplicit og forskelligartet brug af alle dele af jødedommens Bibel

### *Sekthåndbogen*<sup>10</sup>

Sekthåndbogen (1QS) er grundlæggende for forståelsen af selvopfattelsen hos den gruppering, der står bag det bibliotek, der udgøres af Dødehavsskrifterne. Det rummer i sammenligning med Damaskusskriftet overraskende få eksplicite skrift-henvisninger, nemlig kun tre. At Skriften dog er selve grundlaget for det hele, fremgår af formuleringer som 1,3: ”sådan som han har befalet ved Moses og alle sine tjenere profeterne” (jf. 5,8) og bestemmelsen i 6,6-8 om, at hvor ti er sammen, ”må der ikke mangle én, der gransker i loven dag og nat; det skal de gøre altid, <på skift>, den ene efter den anden. Men de mange skal i fællesskab våge en tredjedel af alle årets nætter, for at læse i bogen, udforske ret og lovprise sammen” (jf. 7,1). De to af de tre eksplicitte citater, er befalinger fra henholdsvis 2 Mos 23,7 i 5,15 og Es 2,22 i 5,17, begge indført med et ”sådan (som) der står skrevet”. Det tredje sted, derimod, inddrages som et profetisk udsagn, og det er det også fra evangelierne kendte ord fra Es 40,3: ”Ban \*\*\*\* vej i ørkenen, jævn en vej for Gud i det øde land” her naturligvis med Biblia Hebraica's ordlyd. Det er i 8,14, og det indføres med et ”ådan som der står skrevet” og det følges umiddelbart op af en udlægning af ordet ”vej”:

Den er granskningen af loven, <som> han har befalet ved Moses, så man handler i overensstemmelse med alt det, der er åbenbart i enhver tid, og sådan som profeterne har åbenbart det ved hans hellige ånd.<sup>11</sup>

Den forestilling, at alle Guds befalinger således ikke står at læse i den foreliggende Moselov og hos profeterne, som vi fandt et par gange i Damaskusskriftet, uddybes i en række steder i Sekthåndbogen. Det sker fx i en passage, der fortæller, at ny lovgivning eller en uddybende tolkning af den eksisterende hører med til det,

---

<sup>9</sup> Jf. 4 Ezra 14,26.46 om de bøger, som Ezra får befaling om at hemmeligholde.

<sup>10</sup> Anført efter H.-Aa. Minks oversættelse i den nye udgave s. 65-96.

<sup>11</sup> Om Esajas-stedet skal forstås symbolsk eller konkret, skal ikke drøftes her. Det første synspunkt findes i M. Müller, 'Forstod essæerne deres pagt som den nye pagt?' s. 83, det andet i B. Ejrnæs & S. Holm-Nielsen, 'Som der står skrevet ...', s. 54-58.

som det er nødvendigt at følge som en slags tillægsåbenbaring. Om den, der træder ind i Guds pagt, hedder det således (5,8-10):

Og han skal med en ubrydelig ed forpligte sig til at vende om til Moseloven i overensstemmelse med alt, hvad han har befalet, af hele sit hjerte og af hele sin sjæl, med hensyn til alt det, der er åbenbaret af den for Sadoks sønner, præsterne, som bevarer pagten og udforsker hans vilje, og for de samlede medlemmer af pagten, dem som tilsammen har vist sig villige til hans sandhed og til at vandre efter hans vilje.

Umiddelbart efter tales der videre om "kundskab om de skjulte ting" i modsætning til "de åbenbarede ting" (5,11-12). Forestillingen er åbenbart den, at ny åbenbaring og 'forskningsresultater' i tidens løb er kommet til og har samme autoritet som den oprindelige Moselov. Denne tanke kommer desuden til orde i sammenstillingen af det, som Gud "har befalet ved Moses og ved alle sine tjenere profeterne" (1,3; jf. 8,15-16), om at man skal vandre efter alt, "hvad der er åbenbaret i budskaber derom til de dertil fastsatte tider" (1,8-9), noget der uddybes i 9,13, hvor det påbydes underviseren: "Han skal gøre Guds vilje i overensstemmelse med alt, hvad der er åbenbaret til enhver tid; og han skal lære sig al den indsigt, der er blevet fundet i tidernes løb samt tidens bud."

Det beskræftes alt sammen i den afrundende "regel for underviseren", der begynder i 9,12, og hvor det i 9,17-20 hedder:

Med sand kundskab og retfærdig dømmekraft skal han formane dem, der vælger vejen, enhver efter hans ånd i overensstemmelse med, hvad der er bestemt for den pågældende tid, og han skal lede dem i kundskab. Sådan skal han også undervise dem midt iblandt broderskabets medlemmer i de underfulde og sande hemmeligheder, så de kan vandre i fuldkommenhed med hinanden efter alt det, der er åbenbaret for dem. Det er tiden til at bane vejen til ørkenen, og da skal han undervise dem <i alt> det, der er fundet, for at det skal gøres i denne tid.

Sekthåndbogen uddyber som sagt billedet fra Damaskusskriftet. Den åbenbaring, der findes i Skriften, og som det allerede fordrer indsigt at forstå ret, står ikke alene, men er tilføjet nye åbenbaringer, som både udlægger og viderefører Moses og profeterne. En (Retfærdighedens Lærer!) eller flere karismatiske skikkelser formidler her Guds vilje i de sidste tider, som på deres side med deres begivenhedsforløb udtolker og udfolder Skriftens profetiske tale. Hvad der her sker, åbenbarer åbenbaringsens dybere betydning.

*Krigsrullen*<sup>12</sup>

I Krigsrullen (1QM), der rummer mange skjulte citater, er der i alt kun fem eksplicite skrifthenvisninger, dog alle i skikkelse af hvad Gud forud har forkyndt, dels som tilsagn (10,1: 5 Mos 7,21-22), dels som befaling (10,2-5: 5 Mos 20,2-4), dels som hvad Gud har sagt ved Moses (10,6-7: 4 Mos 10,9), dels forkyndt som forjættelse fra fordums tid (11,5-6: 4 Mos 24,17-19 samt 11,11-12: Es 31,8). Derudover er der enkelte henvisninger til bibelhistoriske begivenheder (11,1-2: Goliath; 11,9-10: Farao). Bevidstheden om at leve i opfyldelsens tid, kommer endelig til orde i 11,7-8, hvor det siges til Gud, at "ved dine salvede, som modtog vidnesbyrd i syner, forkyndte du os tiderne for dine hænders krig ..."

I den med Krigsrullen beslægtede Krigsbogen (4Q 285; 11Q14) optræder desuden to eksplicite profetcitater, nemlig fra henholdsvis Ez 39,3-4 i fragm. 4 og Es 10,34-11,1 i fragm. 7.

*Takkesalmerne*<sup>13</sup>

Mens der ingen anførte citater optræder i Takkesalmerne (1QH), er det dog på den anden side implicit hele vejen igennem forudsat, at Skriften har fundet sin opfyldelse i den menighed, der synger dem.<sup>14</sup> Også i disse salmer optræder flere steder motivet med en formidling af "underfulde hemmeligheder". Den menighed, der synger her, har den selvopfattelse, at den sidder inde med en skjult kundskab, som udmærker den i forhold til "de andre", der konsekvent betragtes som fjender. Det kommer fx til udtryk i 2,13-14 i noget, der forståeligt nok er blevet opfattet som ord af Retfærdighedens Lærer. Det hedder:

Men du har gjort mig til banner for dem, der er udvalgt til retfærdighed  
og til kundskabsrig formidler af underfulde hemmeligheder  
til at ransage [dem, der øver] sandhed,  
og afprøve dem, der elsker formaning.

<sup>12</sup> Anført efter J. Høgenhavens oversættelse i den nye udgave s. 181-205.

<sup>13</sup> Anført efter S. Holm-Nielsens oversættelse i den nye udgave s. 291-350.

<sup>14</sup> Jf. A. Chester, 'Citing the Old Testament', s. 146-147. Desuden Holm-Nielsen, s. 296: I forlængelse af en indrømmelse af, at man faktisk godt kan tale om Hodajot "som en mosaik af gammeltestamentlige skriftsteder", hedder det: "I Qumranmenigheden forfattes der salmer til menighedens brug og ud fra menighedens selvforståelse som en opfyldelse af den hellige skrifts profetier. Uanset hvad alle disse udsagn måtte have betydet i fortiden – og man vidste selvfølgelig godt, at de var udtalt i fortiden – så drejede deres skjulte indhold sig om menigheden i Qumran, dens historie, dens aktuelle situation i verden og dens forventninger til fremtiden."

Dette motiv gentages flere steder mere eller mindre udførligt.<sup>15</sup>

### *Tempelrullen*<sup>16</sup>

En særstilling indtager Tempelrullen (11QT<sub>Temple</sub>), der til trods for, at den er fuld af citater,<sup>17</sup> ikke har en eneste anførselsformel, men tværtimod næsten hele vejen igennem indfører Gud selv som den, der taler i første person. Det betyder øjensynlig ikke, at de 'kanoniske' Mosebøger sættes ud af spillet, men Tempelrullen kommer med sin direkte tale til at optræde som den direkte åbenbaring af Mosebøgernes indhold. Hans-Aage Mink gør opmærksom på, at "den rolle, skriftet her var tiltænkt, og som dets udformning også lægger op til, ligner til forveksling den rolle, som "den fundne lovbog" fik ved Josijas reform if. 2 Kong 22-23."<sup>18</sup>

### *Udvalg af Lovens Gerninger*<sup>19</sup>

I det halakiske skrift Udvalg af Lovens Gerninger (4QMMT) henvises der en række steder til lovbestemmelser med, hvad der står skrevet. Det sker i forbindelse med en fortolkning. Men modtageren opfordres i øvrigt til at "granske i Moses' Bog og i profeternes bøger og hos David" (C 10-11), de sidste steder også for at læse om de velsignelser og forbandelser, som fulgte i henholdsvis Salomos dage og i Jeroboams dage. Modtageren skal således huske på Israels konger og tænke over deres gerninger, og hvad de førte til. Der er tale om en parafraserende applikation af 5 Mos 30,1-3 i et frelseshistorisk perspektiv. Interessant er udsagnet i C 20-21: "og vi ved, at nogle af velsignelserne og forbandelserne, som der er skrevet om i [Moses' bog], er kommet. Og dette er dagenes ende, hvor de vil vende tilbage til Israel ..." Her argumenteres altså ud fra noget, der er gået i opfyldelse, med henblik på pålideligheden af, hvad der endnu udestår.

En mere fuldstændig behandling måtte også inddrage den række af andre skrifter eller skriftfragmenter, der ligeledes eksplicit citerer, sammenstiller og kommenterer udvalgte skriftsteder. Det drejer sig om Tanhumim (4QTanh), Florilegium

<sup>15</sup> Se især 1QH 4,27-29; 5,26; 7,26-27; 12,13; 13,13-14; 14,12-13.

<sup>16</sup> Anført efter H.-Aa. Minks oversættelse i den nye udgave s. 115-167.

<sup>17</sup> Jf. Mink, Indledning, s. 146: "Strukturen stammer fra 5 Mos., som også i stor udstrækning har bestemt emnerne, og endda i sidste tredjedel af Tempelrullen ofte blot bliver skrevet af i stort omfang."

<sup>18</sup> Jf. Indledning, s. 149.

<sup>19</sup> Anført efter J. Høgenhavens oversættelse i den nye udgave s. 169-179.

(4QFlor), Catena (4QCatena<sup>a</sup>), Testimonia (4QTest), Melkisedektekten (11QMelch), Skabelsens Tidsaldre (4QAgasCreat (180 og 181)) samt Genesis-kommentarerne (4QGen<sup>a</sup>). De udgør en slags mellemstørrelse mellem skriftbru- gen i de allerede omtalte skrifter og de egentlige bibelkommentarer.

### *Pesher-kommentarerne*<sup>20</sup>

Dermed er vi fremme ved de egentlige bibelkommentarer blandt Dødehavsskrifterne, de såkaldte *pesher*-kommentarer. Som det allerede er fremgået, er det ikke selve *pesher*-udlægningen, der er særlig her, men det at den bringes i anvendelse over for hele skrifter og dermed en fortløbende tekst. Man går altså ikke længere blot på jagt efter 'egnede' steder i Skriften, men kommenterer en hel bog eller i hvert fald dele deraf. Dette er også en af de ting, der blev fremhævet i debatten om, hvorvidt ikke mindst Matthæusevangeliets opfyldelsescita- ter var sammenlignelige med Dødehavsskrifternes *pesher*-kommentarer.<sup>21</sup> Den hermeneutiske grundforudsætning er nemlig i begge tilfælde den samme: En ka- rismatisk udlægger fremdrager aktualiserende skriftordets betydning i samti- den.<sup>22</sup> Men Matthæusevangeliet kommenterer rigtig nok ikke en fortløbende tekst.

Påfaldende nok er det profetstekster, der udlægges ved hjælp af denne herme- neutik, da også Salmernes Bog blev opfattet som profetisk tekst – i øvrigt gan- ske som i Det Nye Testamente. Måske går det desuden an at lægge vægt på, at *pesher*-kommentarerne hører til de yngste lag blandt Dødehavsskrifterne; kom- mentarer til hele skrifter var åbenbart noget, som man først gav sig i kast med efter et vist tidsrum, måske fordi man da følte sig forpligtet til at vise, at man havde hele skriften på sin side, ikke kun udvalgte steder. Således varede det tilsvarende også omkring 150 år, før kirkefædre begyndte at skrive kommentarer til hele gammeltestamentlige skrifter.<sup>23</sup> Sådanne kommentarer er øjensynlig en slutsten på en eksegetisk tradition, ikke begyndelsen.

<sup>20</sup> Anført efter B. Ejrmæs' oversættelse i den nye udgave s. 215-269.

<sup>21</sup> Se hertil B. Gärtners kritik i 'The Habakkuk Commentary (DSH) and the Gospel of Matthew', *StTh* 8 (1954), s. 1-24, af K. Stendahls sidestillen i *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*. ASNU 20 (Lund & Copenhagen: C.W.K. Gleerup & Ejnar Munksgaard, 1954, reprint Philadelphia: Fortress Press, 1969) s. 183-206.

<sup>22</sup> B. Ejrmæs, 'Pesher-litteraturen fra Qumran', i N. Hyldahl & Th. L. Thompson (red.), *Dødehavsteksterne og Bibelen*. FBE 8 (København: Museum Tusculanum, 1996), s. 27-39, s. 32-35. Jf. desuden indledningen til oversættelsen, s. 217-221.

<sup>23</sup> Den ældste kendte kristne bibelkommentar til et helt skrift er Hippolyts Daniel- kommentar fra ca. 204.



Mens Nahumkommentaren blandt Dødehavsteksterne udmærker sig ved ikke blot en aktualiserende udlægning, men ved ligefrem at nævne navne på historiske personer, der alle/begge hører hjemme i begyndelsen af 1. årh. f.Kr., så er Habakkukkommentaren den, der fortæller os mest om de hermeneutiske forudsætninger for *pesher*-udlægningen

Her møder vi Retfærdighedens Lærer som den skikkelse, der har fået skænket indsigt i Skriftens sande betydning og dermed den, som skiller vandene mellem dem, der ikke tror på ham, og dem der gør. De førstnævnte er forudset i Skriften som dem,

der ikke vil tro, når de hører alt det, der [kommer over] den sidste slægt, udtalt af den præst, [i hvis hjerte] Gud lagde (indsigt) til at udlægge hans tjeneres ord, ved [hvem] Gud har fortalt om alt, som skal komme over hans folk og [hans menighed] (2,6-10).

Det skyldes altså ikke alene ond vilje, når Skriftens budskab ikke er blevet fuldt forstået før. Det har simpelt hen ikke været muligt, fordi Gud endnu ikke havde skænket nogen den nødvendige indsigt. Som det hedder i 7,1-5:

Og Gud sagde til Habakkuk, at han skulle skrive det ned, som skulle komme over den sidste slægt; men tidens fuldendelse kundgjorde han ham ikke. Og når det hedder: *så det er let at læse* [Hab 2,2], så gælder udlægningen af det Retfærdighedens Lærer, hvem Gud kundgjorde alle hemmelighederne i hans tjenere profeternes ord.

Den samme ånd, som i sin tid indgav Habakkuk at skrive, som han gjorde, har altså kundgjort Retfærdighedens Lærer den sande betydning af det skrevne. Og Retfærdighedens Lærer har videreformidlet det til sin menighed, så den er i stand til at skrive kommentarer, der igennem en aktualiserende udlægning viser, at Skriftens ord netop sigter på den og dens historie. Som Bodil Ejrnæs har understreget det, så skal der altså en åbenbaring til at forstå åbenbaringen.<sup>24</sup> Indsigt i dette er det, der konstituerer menigheden bag de 'sektariske' Dødehavsskrifter som først og fremmest et fortolkningsfællesskab. Som Bodil Ejrnæs udtrykker det:<sup>25</sup>

For Qumranmenigheden er den nye åbenbaring udlægningens kunst, som kun menigheden besidder, og som på en måde sidestilles med den åbenbaring, som profeterne modtog; sandheden er at finde i de gammeltestamentlige

<sup>24</sup> 'Pesher-litteraturen fra Qumran', fx s. 33.

<sup>25</sup> 'Pesher-litteraturen fra Qumran', s. 38.

skrifter og deres udlægning; dermed kan Qumranmenighedens religion i ekstrem grad betegnes som skriftreligion.

### *Afrunding*

Vi vil afrunde denne oversigt over skriftbenyttelsen i en række af Dødehavsskrifterne med en henvisning til talen om "det kommendes hemmelighed" i de to visdomsskrifter Instruktion og Hemmelighedernes Bog. Der er her ifølge Kasper Bro Larsen tale om en "apokalyptisk bearbejdelse af visdomstraditioner",<sup>26</sup> der skal tjene til trøst for en menighed, der finder, at Guds indgriben trækker for længe ud. Dette er dog kun tilsyneladende. Med Kasper Bro Larsens ord: "Den sande historieforståelse er derimod hemmelig og giver sig så at sige til kende "bag om" erfaringen."<sup>27</sup> Denne er formidlet gennem den rette forståelse af Skriften, som altså skal – og faktisk først kan – forstås ud fra det, der er ved at blive eller vil blive virkeliggjort, når Guds griber endeligt ind.

### *Konklusion med udblik til Det Nye Testamente*

Sammenligner man sprogbrugen i henholdsvis Dødehavsteksterne og Det Nye Testamente, falder det på det formelle plan i øjnene, at Skriften eller skriftordet i Dødehavsskrifterne intetsteds personificeres ved selv at tale. Den forholdsvis hyppige nytestamentlige brug her af Skriften/skriftordet eller Skrifterne<sup>28</sup> som "subjekt" har ikke noget sidestykke i Dødehavsteksterne, eller for den sags skyld i andre antik-jødiske tekster. Men ellers er der mange lighedspunkter.

Også på det hermeneutiske plan er der flere ligheder end forskelle.<sup>29</sup> Joseph Fitzmyer var en af de første til at underkaste de eksplicite gammeltestamentlige citater i en række af Dødehavsteksterne en grundig undersøgelse. Ud fra 42 passager i henholdsvis Sekthåndbogen (3), Damaskusskriftet (30), Krigsrullen (5)

<sup>26</sup> Se K. Bro Larsen, 'Visdom og apokalyptik i *Musar leMevin* (1Q/4Qinstruction)', *DTT* 65 (2002) s. 1-14.

<sup>27</sup> K. Bro Larsen, 'Visdom og apokalyptik', s. 10, hvor fortsættelsen lyder, at hemmeligheden (*raz*) "konstruerer dermed et transcendentalt kognitivt rum, som det gælder om at have adgang til, for først da kan den erfarede uorden afsløres som kun et *Schein*."

<sup>28</sup> Konkordansen opregner her 51 steder. Heraf optræder flertalsformen 21 gange, entalsformen 30 gange. Det er værd at klargøre, hvornår den åbenbart rent kristne sprogbrug med "Skriften" som betegnelse for samlingen af jødedommens hellige bøger dukker op. Entalsformen lader sig i hvert fald adskillige steder bedst gengive med "skriftordet/skriftstedet". Men spørgsmålet er, om det også gælder steder som Joh 10,35 og 19,36.

<sup>29</sup> Trods ligheder i hermeneutikken kan udfaldet dog være forskelligt. Det dokumenteres i B. Ejrnæs & S. Holm-Nielsen, 'Som der står skrevet ...', s. 52-65, i gennemgangen af den forskellige brug af seks konkrete gammeltestamentlige skriftsteder i henholdsvis Dødehavsteksterne og Det Nye Testamente.

og Florilegiet (4)<sup>30</sup> når Fitzmyer til at kunne identificere i alt 44 sikre citater samt to mulige og til at opstille en typologi med følgende fire kategorier:<sup>31</sup>

A. Den bogstavelige eller historiske klasse, hvor det gammeltestamentlige sted er citeret med samme betydning, som det oprindeligt havde for forfatteren.

B. Aktualiseringer ("modernizations"), hvor den gammeltestamentlige tekst, som oprindeligt henviste til en eller anden hændelse på den tid, hvor den blev affattet, ikke desto mindre var uklar nok til at kunne henføres til en eller anden ny hændelse i Qumran-sektens historie.

C. Akkomoderinger, hvor den gammeltestamentlige tekst åbenlyst er vristet ud af sin oprindelige kontekst, modificeret eller bevidst ændret af den nye forfatter med henblik på at gøre den egnet i en ny situation eller til et nyt formål.

D. Den eskatologiske klasse, hvor det gammeltestamentlige citat udtrykte et løfte eller en trussel om noget, der skulle komme i *eschaton*, og som af Qumran-forfatteren anføres som noget, der stadig står over for at skulle ske i det nye *eschaton*, som han skriver om.

Fitzmyer er klar over, at grænserne kan være flydende, især mellem B og C. Og ikke meget overraskende konstaterer Fitzmyer desuden, at netop Qumran-materialet således er med til at vise, at de nytestamentlige forfatters omgang med Det Gamle Testamente i høj grad ligner, hvad vi kan finde i den jødiske samtid. Forskel er der imidlertid ifølge Fitzmyer på det fjerde punkt, hvor Qumran-teksterne grundlæggende ser frem til en kommende opfyldelse af de gammeltestamentlige skrifter. Det er for Fitzmyer også forklaringen på manglen af opfyldelses-citater af den særlige nytestamentlige slags, som udspringer af, at man i de kristne tekster ser tilbage på Kristi komme som kulminationen af alt det, der gik forud.<sup>32</sup> Det må dog bemærkes, at der også en række steder i de nytestamentlige tekster er en tilsvarende spænding mellem 'allerede' og 'endnu ikke'.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> De fire steder er 4QFlor Fragm 1-3 1,2-3: "Sådan som der står skrevet i [Moses'] bog" [2 Mos 15,17b-18]; 1,7: "Og når han til David siger: [2 Sam 7,11ab]; 1,12: "som det står skrevet" [Amos 9,11a]; 1,15: "som der står skrevet i profeten Esajas' Bog" [Es 8,11ab-b]; 2,3: "som der står skrevet i profeten Daniels Bog" [Dan 12,10ab].

<sup>31</sup> 'Old Testament Quotations', s. 305-306.

<sup>32</sup> Se især 'Old Testament Quotations' s. 303-304: "The Qumran theology is still dominated by a forward look, an expectation of what is to come about in the *eschaton*, whereas the Christian theology is more characterized by a backward glance, seeing the culmination of all that preceded in the advent of Christ."

<sup>33</sup> Jf. også bemærkningerne i B. Ejrnæs & S. Holm-Nielsen, 'Som der står skrevet ...', s. 48-49.

På en måde lader det sig hævde, at de opfyldelsescitater, der er karakteristiske for ikke mindst Matthæus- og Johannesevangeliet, og hvor opfyldelsen netop rummer forståelsesnøglen til skriftordet, ligger i smuk forlængelse af *pesh*-udlægningen, hvad enten den gælder enkelte skriftord eller hele profetbøger. Fitzmyer får her ikke indfanget det, der er den mest interessante overensstemmelse mellem skriftbrugen i henholdsvis Dødehavsteksterne og Det Nye Testamente, nemlig den hermeneutiske forudsætning, at de forskellige profetiske teksters egentlige betydning således først åbenbares i den eskatologiske opfyldelse. Begge steder forudsætter Skriften som uanfægtet autoritet. Men umiddelbart er dens tale i sig selv en hemmelighed, når det gælder det profetiske aspekt. Dette hemmelighedsaspekt fortøner sig imidlertid dér, hvor et egentligt skriftbevis fordrer skriftordets umiddelbare forståelighed. Men dermed er vi henne i de yngste dele af Det Nye Testamente, nemlig Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Jf. M. Müller, 'The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture', *NT* 43 (2001) s. 386-395 [se kap. 6 nedenfor]. Muligheden for en sendatering af Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger er ikke blevet mindre gennem A. Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus*. WUNT 2. Rh. 169 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003).

DEN SKJULTE KONTEKST  
NOGLE IAGTTAGELSER OM FORESTILLINGEN OM EN NY PAGT  
I DET NYE TESTAMENTE<sup>1</sup>

Nytestamentlig eksegese er som al tekstfortolkning bestemt af sin forhåndsforståelse. Og det drilske er, at denne forhåndsforståelse undertiden meget let kan finde bekræftelse i teksterne. Den så at sige fremkalder sit eget spejlbillede og skaber sammenhænge i kraft af sine egne problemstillinger. Da teksterne rigtig nok alene lever i kraft af at have læsere, kan læseren naturligvis ikke elimineres, så teksten kan få lov til at tale helt for sig selv. For den skal altså låne mund og mæle for overhovedet at kunne artikulere sig. Men det er et aldrig afsluttet arbejde at justere forhåndsforståelsen ud fra teksten.

Her lurer det som en stadig fare, at de nytestamentlige tekster bliver tolket isoleret, dvs. uden øje for de kræfter, der har skabt dem, og den kontekst, de er bestemt af. For det fører kun alt for let til, at de, bevidst eller ubevidst, bliver gjort identiske med den åbenbaring, som de er vidnesbyrd om. Eksegesen forholder sig da i princippet til Det Nye Testamente og de traditioner, der fører frem til det, som om det hele begyndte med en bog.

Det var i dette spørgsmål, min berømte landsmand, præsten, teologen og salmedigteren Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783-1872), i 1825 gjorde en opdagelse, som i nytestamentlig eksegese ikke altid har fået lov til at spille den rolle, som der rettelig tilkommer den. Og det selv om den, når den én gang er gjort, har selvfølgeligens karakter. "Opdagelsen" kom første gang til udtryk i et stærkt polemisk lille skrift, "Kirkens Gienmæle", der var rettet mod den unge professor i teologi, H.N. Clausen (1793-1877), i anledning af hans værk *Om Katholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus*.<sup>2</sup> H.N. Clausen gjorde heri

<sup>1</sup> Oprindelig offentliggjort på engelsk, 'The Hidden Context. Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament', i Tord Fornberg & David Hellholm (eds.), *Texts and Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman* (Oslo: Scandinavian University Press 1995) s. 649-658.

<sup>2</sup> Se herom sidst Anders Pontoppidan Thyssen, 'Grundtvigs tanker om kirke og folk. Perioden 1825-47', i Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen (red.), *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys* (Århus: Anis 1983); optrykt i og her anført efter *Grundtvig og den grundtvigske arv*. Afhandlinger af A. Pontoppidan Thyssen. Udgivet af Jakob Balling, Hans Raun Iversen, Jens Holger Schjørring og Christian Thodberg. Skrifter udgivet af Grundtvig-Selskabet 22 (København: Anis 1991) s. 40-112: s. 40ff.; Theodor Jørgensen, 'Grundtvigs "Kirkens Gienmæle" – læst i et nutidigt perspektiv', i *Grundtvig Studier* 43 (1992) s. 46-66. Nyeste udga-

gældende, at protestantismen, i modsætning til katolicismens historiske og hierarkiske institution, byggede direkte på Skriften, hvori den i kraft af fordomsfri forskning kunne afdække Jesu ånd og lære. Over for denne vilje til det, som han betegnede "det exegetiske pavedømme", hævdede Grundtvig det, som han senere kaldte sin "mageløse Opdagelse". Den gik kort fortalt ud på, at kirken med sin trosbekendelse og sine sakramenter var der fra begyndelsen, og at Det nye Testamente først siden var kommet til.

Grundtvig var udmærket klar over, at han her fremkom med et korrektiv til reformatorernes kristendomssyn. Et centralt sted i *Kirkens Gienmæle* hedder det således:<sup>3</sup>

Vi maae nødvendig indrømme, at alle Reformatorene *saae* feil ad den Christelige Kirkes oprindelige Skikkelse, og lagde vitterlig eller uvitterlig Grunden til det ny *exegetiske Pavedom*, under hvilket nu hele den christne Menighed sukker, og som alle christelige Boglærde maae forene sig om i Bund og Grund at ødelægge, da det nu er kommet saa vidt, at selv den yngste Professor paa vor Høiskole vil, som *summus Theologus*, være Menighedens exegetiske Pave, paa hvis Bud den historisk-christelige Kirke skal nedrives, og en ny bygges af lutter theologisk Maculatur: af de mod hinanden protesterende exegetiske Collegie-Hefter, i hvilket sig selv ophævende Luft-Castel den Christne Menighed skal bekiende at den *troer eens, men veed ikke hvad!* Men, naar vi, Sandheden til Ære, have indrømmet en Feiltagelse, der ved Udgangen af Pavedommets Mørke, af det aandelige Ægypten, var saare undskyldelig, da skille vi, ved Historiens Lys, som kun Mørkets Børn foragte, *Morten Luther* fra dem, der ei vilde enes med ham, og paastaae, at hos ham og dem, der trolig fulgte ham, var Feiltagelsen i Grunden ubetydelig, og løber ud paa en blot Formalitet; thi naar vor Menighed byggede paa den evangeliske Historie, og paa den Troes-Bekiendelse Apostlerne selv, som Medlemmer af Menigheden, aflægge i deres Skrifter, da byggede de unægtelig paa den apostoliske Troes-Bekiendelse, og fortolkede Skriftens Ord til Lærdom rettelig efter den, og Feilen laae blot deri, at det Ny Testamentes *Ægthed* ei beviser sig selv, men bevises kun ved Kirkens aabenbare Vidnesbyrd som derfor er den eneste ret forsvarlige Grundvold.

Grundtvig kunne altså ikke nok som sige fra over for en protestantisk sætten lighedstegn mellem Guds levende ord og den døde bogstavskrift, som bærer

---

ve: *Folkets Genmæle*. Grundtvigs skelsættende oprørsskrift *Kirkens Genmæle* og fire artikler om Grundtvigs kirkelige anskuelse i vor tid af Poul Engberg, Karen Marie Mortensen, Mogens Lindhardt og Helge Noe-Nygaard (København: Samlerens Forlag 1983).

<sup>3</sup> Anførte udgave s. 40.

navnet Det Nye Testamente. Det Nye Testamente i egentlig forstand var således for Grundtvig ikke en bog, men dåbspagten.

Man kan udlede den lære af Grundtvigs kirkelige anskuelse, at kirken kom før Skriften (= Det Nye Testamente). De forskellige nytestamentlige skrifter er med andre ord blevet til i en kirke, der allerede havde en historie. De konstituerende elementer i denne kirkes liv udgør derfor den kontekst, som disse skrifter må forstås ud fra. Erkendelsesgangen har her været lang og trang. Den første store forhindring var den Jesu-liv-teologi, som bevidst søgte at eliminere alt det, som blev rubriceret som menighedsteologi. Først med William Wredes *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901) blev det endegyldigt klart, at kilderne, dvs. evangelierne, i den grad var præget af "menighedsteologi", at Jesu-liv-forskningen var udsigtsløs. Der var, som det siden blev understreget i den dialektiske teologi, ingen mulighed for ad historisk-kritisk vej at afdække, endsige verificere troens grund.<sup>4</sup>

Den formhistoriske betragtning accentuerede "menighedsteologiens" betydning. Med Martin Dibelius' formulering: "Im Anfang war die Predigt" var udgangspunktet for evangelietraditionen Jesus-overleveringens brug i forkyndelse og undervisning. At denne oprindelig anonyme tradition imidlertid er blevet udformet med en selvstændig teologisk profil i hvert af evangelierne, blev understreget i den redaktionshistoriske og -kritiske forskning, der, med aner helt tilbage til Tübingerskolens tendenskritik, kom til at dominere fra omkring midten af 1950'erne.

Dette er bl.a. kommet til at betyde, at de forskellige nytestamentlige forfattere i stadig højere grad er blevet forstået som teologer, dvs. folk, der på et bestemt tidspunkt og i en bestemt kontekst formulerede en teologi eller gav overleveringen skikkelse i overensstemmelse med deres teologiske ansuelser. Sagt på en anden måde: Den omstændighed, at vi hele tiden må tage udgangspunkt i de nytestamentlige tekster, betyder ikke, at de faktisk er udgangspunktet. Tværtimod er de vidnesbyrd om stationer i en historie, der rækker årtier eller mere bag ud for deres tilblivelse.

Det betyder, at nytestamentlig eksegeese ikke kan nøjes med at beskæftige sig med, hvad der rent faktisk står i de overleverede tekster, men hele tiden må være opmærksom på alt det, der er forudsat i kraft af den kirkelige kontekst, hvori de er blevet til. Grundtvigs "mageløse Opdagelse" må her udmøntes, så den fuldt etab-

<sup>4</sup> Dette havde man i øvrigt allerede kunnet lære af Grundtvig. Se f.eks. *Kirkens Gienmæle*, i anførte udgave s. 26ff. Jf. hertil min 'Historikerens Jesus, den historiske Jesus og kirkens Kristus-forkyndelse', *DTT* 38 (1975) s. 81-104, især s. 86ff. I denne artikel har jeg redegjort for henholdsvis Grundtvigs og Søren Kierkegaards "løsning" på Lessings problem, hvorledes troen kan bygge på tilfældige historiske begivenheder.

lerede kirke eller konkrete menighed, som de forskellige skrifter henvender sig til, er inden for synsfeltet.

Selvfølgelig er det i denne sag ikke muligt at undgå cirkelslutninger. Også hvad angår de kirkelige forudsætninger, som de nytestamentlige forfattere hver især skriver ud fra, må der udvises varsomhed, når det gælder om at eksplicere det, der alene er implicit til stede i teksterne. Her skræmmer sporene fra de ikke helt få mere eller mindre halsbrækkende forsøg, som forskningshistorien udviser, på at rekonstruere den religionshistoriske og/eller polemiske kontekst for enkelte nytestamentlige skrifter. Som eksempler kan her nævnes Johannesevangeliets angiveligt gnostiske forståelseshorisont og Paulus' opgør med modstandere, som han ikke har forstået.

Det måske mest talende eksempel på, hvordan teksternes tavshed er blevet tolket som uvidenhed eller mangel på interesse hos deres forfatter, er Rudolf Bultmanns behandling af spørgsmålet om Paulus' forhold til "den historiske Jesus" og Jesus-overleveringen. Det gjorde selvfølgelig sit, at Bultmann var dybt rodfæstet i en dialektisk teologi, hvor det historiske i en teologisk sammenhæng alene har betydning som et "at", hvorimod dets "hvad" her er uinteressant. Måske har vi her ligefrem årsagen til Bultmanns kunstige eksegesi af 2 Kor 5,16, hvor han knytter præpositionsledet κατὰ σάρκα til Χριστόν og ikke til verbet ἐγνώκαμεν.<sup>5</sup>

Opfattelsen af teksternes tale bliver skæv eller det, der er værre, nemlig teologisk illegitim, hvis fortolkeren ikke kan få øje på det, som deres forfattere forudsatte som selvfølgelig hos dem, der hørte eller læste dem. En af disse selvfølgelig forudsætninger var Bibelen, det vil naturligvis på dette tidspunkt sige: jødedommens Bibel. Gennemgående er holdningen over for de hellige skrifter hos de nytestamentlige forfattere reservationsløs. Ja det var netop denne reservationsløshed, der stillede dem over for den hermeneutiske opgave at læse dem med en *interpretatio Christiana*. Det Gamle Testamente, først og fremmest naturligvis i Septuagintas skikkelse, har således været almindelig kendt i de kristne menigheder, hvor det ikke blev opfattet som udtryk for en anden "religion" end den kristne.

En anden, ja den helt centrale forudsætning har været den kristne dåb og de forestillinger, der knyttede sig til den. Det er påfaldende, så lidt vi hører om dåben i de forskellige nytestamentlige skrifter. Men det er det i og for sig kun, hvis vi forventer, at disse skrifter skal udgøre en samlet fremstilling af kristendommens forkyndelse og lære, rettet til udenforstående. Men alle de nytestamentlige skrifter henvender sig til menigheder, der har en kortere eller længere historie bag sig, dvs. har hørt forkyndelsen og består af døbte. Det er helt enkelt den skjulte kontekst til alt det, som skrives.

<sup>5</sup> Se sidst hans *Der zweite Brief an die Korinther*, hgg. von Erich Dinkler i KEK. Sonderband (1976) s. 155.



Det er det, som Paulus som noget af det første (ἐν πρώτοις) overgav til korintherne, og som han derfor kun behøver at henvise til med en stikordsagtig sammenfatning. Det er også den udformning af læren (τύπος διδαχῆς), som apostlen i Rom 6,17, i forbindelse med en udredning af dåbens betydning, forudsætter er overgivet til de romerske kristne, hvis menighed han ikke selv har grundlagt.

Spørger vi nu videre, hvilke forestillinger det var, der blev forbundet med den kristne dåb,<sup>6</sup> er der gode grunde til at gå til den gammeltestamentlige forkyndelse af en ny pagt, som Gud i de sidste tider vil slutte med sit folk.<sup>7</sup> Hovedstedet er naturligvis Jer 31,31-34, hvor udtrykket "en ny pagt" ligefrem forekommer, men også en lang række andre steder hører hjemme i denne sammenhæng (se især Jer 32,38-40; Ez 11,19-20; 36,26-27, men desuden Es 42,6-7; 49,8; 54,10.13; 55,3; 59,20-21; 61,8; Ez 16,59-63; 34,25; 37,24-28; Joel 3,1-2; Mal 3,1.<sup>8</sup> Denne pagtsslutning, hvor Gud ikke alene vil skrive sin lov i menneskers hjerter, men tillige give dem en ny ånd i deres indre, fremstår i virkeligheden som en ny skabelse.

Ser man efter i de forskellige klassiske fremstillinger af nytestamentlig teologi, ville det være synd at sige, at pagtstanken dominerer. I reglen dukkede den alene op i forbindelse med behandlingen af nadverindstiftelsesordene. Dette billede er dog under forandring, som det ses i de to nye tyske fremstillinger af Det Nye Testaments bibelske teologi, nemlig Hans Hübners<sup>9</sup> og Peter Stuhlmachers,<sup>10</sup> der, trods deres enslydende titler, er grundlæggende forskellige. Men allerede for en række år siden, nemlig i 1978, godtgjorde Lars Hartman i et foredrag 'Bundesideologie in und hinter einigen paulinischen Texten'<sup>11</sup> frugtbareheden i at bruge forestillingen om den nye pagt som en forståelsesnøgle.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Det er naturligt her at henvise til den nyeste monografi om emnet, Lars Hartman: *"Till Herrens Jesu namn"*, Tro & Tanke 1993:4 (Uppsala: Svenska Kyrkans Forskningsråd 1993).

<sup>7</sup> Det sker hos Hartman, anførte skrift, kun sporadisk; se f.eks. s. 34 og s. 71 (under overskriften "Urmotiven").

<sup>8</sup> Fra den ikke-kanoniske litteratur kan nævnes Jubilæerbogen 1,21-25 samt talen om den nye pagt i Damaskusskriftet 6,19; 8,21; 19,33-34; 20,12 og 1QpHab 2,3.

<sup>9</sup> Se Hans Hübner: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1. Prolegomena* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990). *Band 2. Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte* (1993). Om den nye pagt, se især bind 1 s. 90ff.

<sup>10</sup> Se Peter Stuhlmacher: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992) *sub voce* Bund.

<sup>11</sup> Offentliggjort i *Die paulinische Literatur und Theologie*, Anlässlich der 50. jährigen Gründungs-Feier der Universität von Aarhus, hgg. von Sigfred Pedersen. *Teologische Studien* 7 (År-

Der er nu al mulig god grund til at gå videre ad denne vej. For der er næppe nogen anden gammeltestamentlig forestilling, der har haft så afgørende betydning for nytestamentlig teologi som netop denne forkyndelse af, at Gud i de sidste tider ville slutte en ny pagt med sit folk. Vil man gå ind på den tanke, at den historiske Jesus forstod sit forhold til Johannes Døber ud fra den oldjødiske forestilling om både en præstelig og en kongelig messias,<sup>13</sup> kan man overveje, om det, der forbandt dem, ikke ligefrem var forvisningen om, at tiden for den nye pagtsslutning var inde. For af det lidt, der er overleveret om indholdet Johannes Døbers dåb (og her må selvfølgelig også Josefus beskrivelse i *Antiquitates Judaicae* 18, 109-126 inddrages), kan det sluttes, at det var "en éngangsdåb og som sådan betegnede en initiation i et "nyt" samfund, anderledes i sit væsen end det sædvanlige jødiske [...]. I og med, at netop jøder blev indbudt til at underkaste sig hans dåb, var det også tilkendegivet, at jødedommen som sådan i en vis forstand ikke var "tilstrækkelig"."<sup>14</sup>

Med andre ord: Johannes Døber grundlagde gennem sin dåb et samfund, der var konstitueret af en anden retfærdighed end den, der blev opnået gennem kulten. Som Josefus siger det (Ant 18,117), så formanede Johannes<sup>15</sup>

jøderne til at leve dydigt, udvise retfærdighed over for hinanden og fromhed over for Gud og at blive forenet ved dåb; for kun således forekom dåben ham at være antagelig, når den ikke skete til forladelse af begåede synder, men til helligelse af legemet, forudsat at sjælen forud var blevet rensset ved retfærdighed.

Dette må sammenholdes med de synoptiske evangeliers Johannes Døber-billede, hvor den afgørende forskel i forhold til Jesus forkyndes at være, at Johannes døbte med vand, hvor Jesus ville døbe med Helligånd (Mark 1,8; Matt 3,11; Luk 3,16; Acta 1,5; 11,16; 19,4-6). Her er det altså alene med hensyn til midlet, at de to adskiller sig fra hinanden. Ifølge den synoptiske tradition kommer Jesus således med den ånd, som endnu ikke var til stede i Johannes' virke, og hvormed det ærinde, som de begge var ude i, blev fuldkommet. Dette forbindes endelig

---

hus: Aros; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980) s. 103-118.

<sup>12</sup> Et forsøg fra min side specielt med henblik på Romerbrevet findes i artiklen 'Ånden og Loven. Pagsteologi i Romerbrevet', *DTT* 52 (1989) s. 251-267.

<sup>13</sup> Se hertil sidst Niels Hyldahl: *Den ældste kristendoms historie* (København: Museum Tusulanums forlag 1993) s. 103ff.

<sup>14</sup> Citatet stammer fra Niels Hyldahl, anførte skrift s. 101.

<sup>15</sup> Oversættelsen er fra Hyldahl, anførte skrift s. 92.

med vejberedermotivet (Es 40,3), talen om Johannes som Elias, hvis gerning blev afvist (Mark 9,11-13; Matt 17,10-13), forkyndelsen af Johannes som mere end en profet og den største blandt kvindefødte (Matt 11,9.11; Luk 7,26.28) og som den, hvis dåb var fra Himlen (Mark 11,30; Matt 21,25; Luk 20,4), og som underviste i den vej, der fører til retfærdighed (Matt 21,32). Billedet tydeliggøres yderligere i Matt 26,28, hvor syndernes forladelse – i modsætning til i Markus- og Lukas-evangeliet – reserveres Jesu gerning, som den fuldkommes ved hans død (sammenlign Matt 3,2 med Mark 1,4 og Luk 3,3).

Jeg vil altså gerne forsøge mig med den påstand, at Johannes Døbers dåb blev foretaget med den nye pagtslutning for øje, som i dele af den profetiske litteratur er den eskatologiske begivenhed, hvor muligheden for en ny retfærdighed skænkes. Men netop denne afgørende frelsesbegivenhed var det imidlertid, ifølge den første menigheds forkyndelse, forbeholdt Jesus at bringe i stand. Dog har overleveringen fastholdt, at de to skikkelser begge tilhørte den messianske æra, hvad der måtte medføre, at Johannes Døbers præstelige messiasgerning blev relativiseret i forhold til Jesus' kongelige messiasgerning (modsat den oldjødiske forestilling, hvor den præstelige messias var overordnet den kongelige).

Er denne forståelse rigtig, kaster det også lys over, i hvilken forstand Jesus ville være messias. For det er ikke tilstrækkeligt blot at bryde det tabu, hvormed toneangivende kredse har belagt enhver tale om Jesu forståelse af sig selv som messias. En minimalløsning var her Nils Alstrup Dahls i hans banebrydende afhandling fra 1960 'Der gekreuzigte Messias'<sup>16</sup> (1960), hvori han ud fra korsindskriften slutter, at Jesus blev henrettet som messias, noget han dog alene gav udtryk for ved ikke at benægte det: "Vor die Anklage gestellt, angesichts des drohenden Todes, hat er aber nicht verleugnet, daß er der Messias sein wollte."<sup>17</sup> Ragnar Leivestad gik i sin bog fra 1982 *Hvem ville Jesus være* det skridt videre at regne det for sandsynligt, at Jesus, der tilhørte Davids hus, var overbevist om, at han var messias, og at Es 53 gjorde det muligt for ham at forbinde denne overbevisning med lidelsens vej. Jesus var således en *messias designatus*, men "det medførte ikke, at han skulle eller kunne proklamere sig selv som Messias. Den sande Messias utroper ikke seg selv. Han kunne bare prøve å realisere sin hemmelige bestemmelse, leve opp till sitt kall, gjøre det Gud påla ham å gjøre,

<sup>16</sup> Første gang fremkommet i *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*. Hgg. von Helmut Ristow und Karl Matthiae (Berlin: Evangelisches Verlagsanstalt 1960) s. 149-169. Siden på engelsk under titlen 'The Crucified Messiah', sidst i Nils Alstrup Dahl: *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*. Ed. by Donald H. Juel (Minneapolis: Fortress Press 1991) s. 27-47.

<sup>17</sup> Anførte afhandling s. 167.

tale med den insigt Ånden ga ham, utføre de gjerninger som han hadde kraft og rett til å utføre. Så skulle gjerningerne vitne for ham.”<sup>18</sup>

Men kun fordomme med hensyn til indholdet af den tidligste menigheds messiasbekendelse forhindrer antagelsen af, at der er en grundlæggende overensstemmelse mellem denne og Jesu forståelse af sin gernings betydning. Og ifølge de synoptiske evangeliers beretning kulminerede denne netop i indstiftelsen af den nye pagt, hvormed Jesus foregreb og tydede sin død. Sagt på en anden måde: Jesus så sin messiasgerning som fuldbyrdelsen af denne pagtsslutning.<sup>19</sup> Og den tidligste menighed forstod og forkyndte den med inddragelse af de forestillinger, som Det gamle Testamente forbandt med denne begivenhed: Åndens komme som mulighedsbetingelsen for det nye liv i lydighed imod Guds bud.

Derfor er det ikke en farbar vej at ville forstå Jesu messianitet ud fra de forskellige kristologiske højhedstitler. Det er her sigende, at den ”titel”, der uden sammenligning har spillet den største rolle i denne sammenhæng, udtrykket menneskesønnen, har kunnet godtgøres slet ikke at være en titel, men en omskrivning for den talende i udsagn, der rigtignok beskrev Jesu messiasgerning.<sup>20</sup> Med andre ord: Jesus definerede selv sin messianitet ved sin gerning som messias. Og den tidligste menighed bekendte Jesus som messias, fordi han havde hidført messiastiden, som man i lighed med, hvad der er tilfældet i oldjødisk apokalyptik, forestillede sig som en begrænset periode, der ville blive afløst af Faderens rige (se 1 Kor 15,23-28; Mark 12,35-37 par; Matt 13,37-43; Apok 20-21).

Det er i denne mellemtid, i Sønnens rige, at menigheden af den nye pagt eksisterer. Og indgangen sker gennem dåben, hvori den døbte befries fra syndens og dødens herredømme, får Helligånden og i kraft af den kan leve det nye liv i sand lydighed mod Guds bud. Den nye pagt er en god samvittigheds pagt med Gud (1 Pet 3,21),<sup>21</sup> fordi lovopfyldelsen ikke står som en betingelse for frelse,

<sup>18</sup> Anførte skrift s. 185.

<sup>19</sup> Jf. også drøftelsen hos Dale C. Allison. ’Jesus and the Covenant: A Response to E.P. Sanders’, *JSTNT* No. 29 (1987) s. 57-78, især s. 65ff.

<sup>20</sup> I betragtning af den efterhånden brede *consensus*, der findes om denne forståelse, i hvert fald af udtrykkets betydning i Jesu mund, er det helt patetisk, at Peter Stuhlmacher konsekvent undlader at nævne den for i stedet at væve videre på den gamle tanke om en afbalancering af messiasstitlen ved hjælp af menneskesønforventningen. Se f.eks. anførte skrift s. 114 og s. 117.

<sup>21</sup> Oversættelsen af ἐπερωτήματα med ”pagt” er noget specielt for den danske bibeloversættelsestradition, hvor den også optræder i 1992-oversættelsen, dog, i lighed med tidligere, forsynet med en fodnote, der fortæller, at det også er muligt at oversætte med ”bøn”. Oversættelsen med ”pagt” er nærmest blevet en grundtvigiansk mærkesag. Det hårdnakkede forsvar for gengivelsen ”pagt” fra N. Clausen-Bagges hånd i pjecen ”*Eperotēma*” (1. Pet. 3,21) (Odense: Andelsbogtrykkeriet 1942), optræder, kuriøst nok, stadig i bibliografien i Walter Bauer, *Wörterbuch zum*

men er en følge af den. For denne pagt er sluttet i hjertet som sædet for menneskets gudsforhold.

I 2 Kor 3,6 siger Paulus ligeud, at han af Gud er blevet gjort til en διάκονος τῆς καινῆς διαθήκης – foruden 1 Kor 11,25 det eneste sted i corpus Paulinum, hvor betegnelsen ἡ καινὴ διαθήκη optræder. I dette kapitel beskrives forholdet mellem den gamle og den nye pagt desuden ved hjælp af ni "antiteser":

μέλαν – πνεῦμα θεοῦ ζῶντος (v. 3)  
 πλάκες λιθίνοι – πλάκες καρδίαι σαρκίνοι (v. 3)  
 ἀφ' ἐαυτῶν ἱκανοί – ἱκανότης ἐκ τοῦ θεοῦ (v. 4)  
 γράμμα ἀποκτενοῦσα – πνεῦμα ζωοποιοῦσα (v. 6)  
 ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις – ἐν δοξῇ (v. 7-8)  
 διακονία τοῦ θανάτου – διακονία τοῦ πνεύματος (v. 7-8)  
 δόξη καταργουμένη – δόξα περισευοῦσα (v. 7.9)  
 διακονία τῆς κατακρίσεως – διακονία τῆς δικαιοσύνης (v. 9)  
 τὸ καταργουμένον διὰ δόξης – τὸ μένον ἐν δοξῇ (v. 11)

Når evangelietraditionen (*pace* Joh 3,22; jf. 4,1f.) ikke lader Jesus selv indstifte dåben, er grunden efter alt at dømme den, at den nye pagt ifølge evangelisterne først blev sluttet ved Jesu død. På den anden side synes det oplagt, at skildringen af Jesu dåb præfigurerer den kristne dåb, idet såvel Faderen som Sønnen og Helligånden her er til stede (jf. også Matt 28,19, hvor dåben og det nye liv i overensstemmelse med alt det, som Jesus har befalet, kædes sammen).

Dåbsteologi er derfor pagtsteologi. Den sparsomme tale om den nye pagt i de nytestamentlige skrifter skyldes således langt fra, at denne forestilling ikke spillede nogen særlig rolle. Årsagen er altså tværtimod, at den er forudsætningen for det meste af, hvad der siges. Og det kan desuden sandsynliggøres, at den har sin oprindelse i Jesu egen forståelse af sin gerning. Pagtsteologien er imidlertid en bestemmende substruktur, som man først rigtig for øjnene op for, når man betragter teksterne i deres sammenhæng med den menighed, hvori de er blevet til, som sagt: den skjulte, men allestedsnærværende kontekst. Det var ikke en tom etikette, at det tillæg, som kirken med tiden tilføjede sin første Bibel, fik betegnelsen τὰ τῆς καινῆς διαθήκης βιβλία.

DET NYE TESTAMENTES  
RECEPTION AF  
DET GAMLE TESTAMENTE<sup>1</sup>

*Indledning*

For de nytestamentlige forfattere var jødedommens hellige skrifter det betydningsgørende fundament. For dem var Jesus Kristus ikke en skikkelse, der optrådte så at sige i sin egen ret, men hele hans historie blev oplevet som dybt indfældet i den åbenbaring, som var indeholdt i den skriftsamling, som siden for kirken blev Det Gamle Testamente.

Således fremstår Det Nye Testamente heller ikke som en selvstændig og selvberørende litteratur. Tværtimod er de nytestamentlige skrifter efter deres iboende selvforståelse vidnesbyrd om en fortsættelse og fuldbyrdelse af det, hvis begyndelse og første historie er indeholdt i de gammeltestamentlige skrifter (Hebr 1,1; 1 Pet 1,10-12). Den antikke jødedomms hellige skrifter var kirkens første Bibel. Således kan den nytestamentlige litteratur – set i et bestemt perspektiv – karakteriseres som et forsøg på at fastholde en ganske bestemt tolkning af Det Gamle Testamente.

Den tidligste kristne menighed adskilte sig således ikke fra de samtidige grupperinger inden for den antikke jødedom ved at orientere sig ud fra andre skrifter. Den fastholdt her det fælles grundlag, så hvad der skilte, var alene fortolkningens udgangspunkt, nemlig troen på, at Jesus Kristus var åbenbaringen af Skriftens sande mening. Eller anderledes udtrykt: Den fortsættelse på frelsens historie, som den kristne kirke forstod sig selv som udtryk for, forlenede ”forhistorien” med en anden og ny betydning. I kortform kan dette iagttages i det nye fortegn, som den kristne tolkning satte. For hvor den antikke jødedom forstod sine skrifter under overskriften ”love”, der læste den kristne menighed de samme skrifter væsentligt som forjættelse. Tyngdepunktet forskubbedes herunder fra Moseloven til profeterne. Set udefra optrådte kirke og synagoge som to tolkningsfællesskaber, hvis forskellighed grundede sig i deres forskellige tolkningsnøgler.

<sup>1</sup> Nordisk Nytestamentlig Konference, Hillerød juni 1999. Oprindeligt offentliggjort på engelsk i M. Müller & H. Tronier (eds.), *The New Testament as Reception*. JSNTSup 230 (= CIS 11) (Sheffield: Sheffield Academic Press 2002) s. 1-14.

*Skriftreception som udtryk for en bevidsthedshistorisk proces*

Denne erkendelse er i de seneste årtier blevet årsag til en voksende interesse for den receptionshistorie, der fulgte efter den endelige redaktion af de forskellige gammeltestamentlige skrifter og den jødiske kanondannelse, der tog sin begyndelse i hellenistisk-romersk tid, og hvis ældste eksterne bevidnelse vi finder i prologen til Siraks Bog, hos Josefus (*Contra Apionem* 1,37-41) og i 4 Ezra 13. Det har i den bibelske eksegesi blandt andet affødt en intens beskæftigelse med den ekstrakanoniske jødiske litteratur som udtryk for en bevidsthedshistorisk videreudvikling af den religion eller ideologi, som er indeholdt i de senere kanoniserede skrifter.

Hvor gammeltestamentlig eksegesi tidligere primært var optaget af en traditionshistorisk rekonstruktion af de forskellige overleveringers oprindelse og oprindelige betydning, der samler opmærksomheden, i hvert fald i dele af den gammeltestamentlige forskning, sig nu om de kræfter, der bestemte slutredaktionerne. Det vil sige, at tyngdepunktet har flyttet sig fra udforskningen af den historie, der bliver fortalt, til den sene eftertid, der legitimerer sin stilling gennem denne historiekonstruktion. Samtidig bliver disse dog ikke anskuet isoleret, men som en overgangsfase i en proces, der fortsatte i den efterkanoniske litteratur. I en bibel-eksegetisk kontekst har det medført, at man i en helt anderledes grad end tidligere har fået øjnene op for, at det er i denne reception, vi skal finde grundlaget for den skriftforståelse og -brug, som kommer til orde i de nytestamentlige skrifter.

Som eksempler på dette kan nævnes, at den genre, som er blevet kaldt "gen-skrevet Bibel" (*rewritten Bible*), er rykket i centrum for interessen. Hvor bibelhistoriske parafraser som fx *Jubilæerbogen*, de første elleve bøger i Josefus' *Antiquitates Judaicae* samt Pseudo-Filons *Liber Antiquitates Judaicarum* tidligere først og fremmest blev betragtet som traditionshistorisk sekundære i forhold til den "originale" tekst og derfor kun af mådelig interesse, der bliver de i dag læst som vigtige førstehåndsvidnesbyrd om, hvordan den antikke jødedom kunne læse og forstå sine hellige skrifter. Symptomatisk for det nye paradigme er en undersøgelse som Håkan Ulfsgårds af løvhyttefesten, hvor det ikke er denne fests "history", der interesserer, men dens "story" som udtryk for de forandringer, der skete i forståelsen af dens betydning.<sup>2</sup>

Denne nye indsigt i de nytestamentlige skrifers fundamentale indfældethed i den samtidige jødedomms skriftreception har også affødt en fornyet interesse i Dødehavsskrifterne. I de første årtier efter dette skriftfund, som naturligvis vakte stor opsigt, blev det først og fremmest studeret som et vidnesbyrd om den særlige, sekteriske udgave af den antikke jødedom, som det også er. Men det skete ud fra et forskningsparadigme, der aksiomatisk gik ud fra kristendommens anderledes-

<sup>2</sup> Se H. Ulfsgård, *The Story of Sukkot. The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles*, BGBE 34 (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1998).

hed. Jesu og de første Kristus-troendes "religion" var ifølge denne forhåndsforståelse i grunden ikke jødisk. En ekseget som Herbert Braun kunne således netop i forbindelse med en analyse af Dødehavsskrifternes teologiske indhold indledningsvis formulere det som en koncession, at en god del af det jødiske i evangelietraditionerne var udtryk for en rejudaisering, "wenngleich natürlich auch für Jesus selber mit der Übernahme eines gewissen Quantum Judentum gerechnet werden muß."<sup>3</sup> Denne holdning virker i dag nærmest absurd og er da også afløst af en vilje til at forstå grupperingen bag Dødehavsskrifterne som udtryk for en fromhedsretning, der med hensyn til selvforståelse og skriftbrug formalt langt hen ad vejen udgør et parallelfænomen til den tidligste kristne menighed.

En lignende bevægelse kan iagttages i Filon-forskningen. Fra at have været opfattet som en marginal figur i den antikke jødedom,<sup>4</sup> bliver den jødisk-alexandriniske filosof og skriftfortolker i dag betragtet som eksponent for et fortolkningsparadigme, der i høj grad kaster lys over den konstruktion af virkelighed og betydning, som fx Paulus gør sig til talsmand for. De påfaldende paralleller er så langt fra at være tilfældige, som de viser, at begge har deres forudsætninger i hellenistisk jødedom.<sup>5</sup>

Flytningen af fokus fra det traditionshistoriske og tekst-arkæologiske til det receptionshistoriske har desuden betydet, at den gamle græske oversættelse af jødedommens hellige skrifter, Septuaginta, fra en teologisk Askepot-tilværelse pludselig er kommet til ære og værdighed som den udgave af Det Gamle Testamente, som i første række var kirkens første Bibel.<sup>6</sup> Fra at have været betragtet fortrinsvis som en mere eller mindre upålidelige oversættelse, der i bedste fald

<sup>3</sup> Se H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, BHTh 24, 2. Band (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1957, 2. Aufl. 1969) s. 1. Jf. desuden J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953 (Stuttgart: Kohlhammer, 1956) s. 33, hvor der i forbindelse med konstateringen af, at Jesus øjensynlig i sit jordiske virke ikke ville overskride Israels grænser, nærmest forskrækket spørges: "Blieb Jesus im Judentum stecken?"

<sup>4</sup> Jf. fx B. Otzen, *Den antike jødedom. Politisk udvikling og religiøse strømninger fra Alexander den Store til Kejser Hadrian* (København: Gad, 1984) s. 53-54, hvor det bl.a. hedder: "Han er et ganske isoleret fænomen, og hans betydning for de kristne kirkefædre er større end hans betydning for jødedommen." Men at Filons "virkningshistorie" i jødedommen blev kort, siger jo ikke noget om, hvor vidt han var repræsentativ i sin samtid. Se også kritikken hos G. Græsholt, "Er Filon bare et sidespor?" *DTT* 56 (1993) s. 19-34.

<sup>5</sup> Eksemplarisk vist af H. Tronier i en række afhandlinger samt i *Transcendens og transformation i Første Korintherbrev*, Tekst & Tolkning 10 (København: Akademisk Forlag, 1994).

<sup>6</sup> Jf. M. Müller, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas* (Frederiksberg: ANIS 1994); samme, 'Septuaginta som den nytestamentlige menigheds Bibel', *Præsteforenings Blad* 82 (1992) s. 945-954.



kunne tjene som tekstvidne dér, hvor man havde vanskeligheder med den hebraiske bibeltekst, fremstår Septuaginta nu som en også skabende bearbejdelse af den bibelske overlevering, der fandt sted i den hellenistiske diasporajødedom i de sidste århundreder før vor tidsregnings begyndelse, og som den ældste kristne menighed hurtigt kom til at betragte som den autentiske bibeltekst.

Det må dog samtidig bemærkes, at selv om Septuagintas tekst således blev bibelteksten, var det ikke ensbetydende med, at apokryferne vandt status som hellig skrift på linje med de bøger, der kom til at udgøre Biblia Hebraica. I Det Nye Testamente er der ikke et eneste apokryf-citat, der anføres som skrift.<sup>7</sup> Dette argument skal også tages i betragtning, før man når til en sendatering af den endelige afgrænsning af jødedommens hellige skrifter. Josefus har åbenbart ikke stået alene med sin forståelse af, at alene bøger, der var blevet til før Artaxerxes' tid, er sandt profetiske. Den ældste kristne liste over gammeltestamentlige bøger, nemlig Melitons fra slutningen af 2. årh. (se Euseb, *Historia ecclesiastica* 4,26,13-14), rummer heller ikke apokryferne, hvis kanoniske status overhovedet var omstridt i de første århundreder af kirkens historie.<sup>8</sup>

Al oversættelse er fortolkning, og Septuaginta er således på linje med den eksplicite antik-jødiske bibeludlægning et vidnesbyrd om, hvordan Skriften blev forstået i den periode, der går forud for tilblivelsen af de nytestamentlige skrifter.<sup>9</sup> Hidtil har et statisk tekstbegreb stort set blokeret for denne indsigt, selv om der i Det Nye Testamente optræder gammeltestamentlige citater, der alene i Septuagintas skikkelse giver mening i den nytestamentlige kontekst. Det klassiske eksempel på dette er citatet fra Es 7,14 i Matt 1,23, hvor den græske teksts "jomfru" er den afgørende forudsætning for evangelistens brug og den tradition, som den skabte om Maria, Jesu mor, som jomfru. I bibeloversættelsestraditionen hjalp man sig her og andre steder ud af problemet ved undtagelsesvist at oversætte Septuagintas tekst i stedet for Biblia Hebraicas. Det er først i den seneste generation af oversættelser af Det Gamle Testamente, at denne praksis er ved at blive opgivet også i "kirkebiblerne".<sup>10</sup>

Receptionen af Det Gamle Testamente i de nytestamentlige skrifter skete med

<sup>7</sup> Undtagelsen, der bekræfter reglen, er Jud 14-15, der citerer fra 1 En 1,9.

<sup>8</sup> Se fx B. Otzen, 'Das Problem der Apokryphen', *SJOT* 10 (1996) s. 258-270.

<sup>9</sup> Et forment eksempel på frugtbarheden i at ville forstå Septuagintas tekst som udtryk for et forsøg på en også kulturel oversættelse, er M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, BZAW 223 (Berlin: de Gruyter, 1994).

<sup>10</sup> Således *Zürcher Bibel* (1955); *The New English Bibel with the Apocrypha* (1970); *La Bible. Traduction oecuménique* (1988); *New Revised Standard Version* (1989); den autoriserede danske Bibel fra 1992. Jomfruen optræder stadig i *Jerusalem-Bibelen* (1966); Den norske bibeloversættelse af 1978; *Einheitsübersetzung* (1980) og nyeste udgave af Luther-Bibelen (1984).

andre ord ikke på bar bund. Men den samling af hellige bøger, der med den kristne menigheds oprindelse inden for jødedommens rammer fra først af havde og siden bibeholdt sin status som guddommelig tale, var allerede på forhånd en "tolket Bibel".<sup>11</sup> Det betød, at de nytestamentlige forfattere ikke alene forholdt sig til teksten, men i mindst lige så høj grad arbejdede inden for en fortolknings-tradition, der bestod i en stadig tilpasning af bibelteksten til nye situationer og forudsætninger. For både det jødiske og det kristne fortolkningsfællesskab var det nemlig aksiomatisk, at det var Gud, der talte gennem Skriften (jf. 2 Tim 3,16; 2 Pet 1,21). Derfor kommer det heller aldrig til opgør og afstandtagen, men alene til omfortolkninger.

Det er desuden blevet stadig mere tydeligt, at allerede de foreliggende gammeltestamentlige skrifter i deres slutredaktion har villet andet og mere end meddele en tekst, der alene handlede om en fortidig historie og gengav en guddommelig forkyndelse ind i fortidige situationer. For allerede den overleveringsproces, der fandt en midlertidig afslutning i de forskellige gammeltestamentlige bøger, sådan som vi kender dem i dels Biblia Hebraicas, dels Septuagintas skikkelser, er bestemt af teologiske og ideologiske forestillinger. Og disse teologiske og ideologiske forestillinger er ikke en tendens, som det gælder om at erkende og så vidt muligt eliminere for at omskabe teksterne til kilder til den historie, som de beretter. For i virkeligheden er teologien og ideologien disse teksters *raison d'être*. Så når forfatteren til *Aristeas* ved hjælp af en relativt primitiv allegorisk udlægning får spiseforskrifterne til at handle om etik, og Filon i kraft af en forfinet allegorisk tolkning vil afdække den åndelige betydning bag eller under den bogstavelige, har det været helt i overensstemmelse med overleveringsprocessens tendens. For det er naturligvis teksternes religiøse værdi, der har betinget deres status.

### *Vetus Testamentum in Novo receptum*

Det er i denne verden af forhåndsforståelse og fortolkninger, at den ældste kristne menigheds reception af jødedommens hellige skrifter finder sted. Men selv om denne reception ifølge den kristne menigheds selvforståelse åbenbarer Skriftens sande mening, sker det samtidig i en bekendelse af, at denne sande mening først er blevet åbenbar i kraft af Jesu liv og skæbne. Og ved at tolkningens udgangspunkt blev troen på, at Gud endeligt havde åbenbaret sig i sin søn, blev det en faktor uden for Skriften, der som en pol kom til at bestemme, hvilken retning dens kompasnål skulle pege. For uden en sådan pol, peger den gammeltestament-

<sup>11</sup> At kortlægge denne tolkning er sigtet i en lang række nyere undersøgelser. I denne sammenhæng skal der blot henvises til to store samleværker, nemlig M.J. Mulder (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, CRINT II,1 (Assen/Maastricht – Philadelphia: Van Gorcum/ Fortress Press, 1988), og M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation* I,1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

lige overlevering i flere retninger. Ved siden af loven står således en række fortættelser om, at Gud i de sidste dage vil gribe ind og grundlæggende forandre sit folks vilkår, den forventning, der sammenfattende beskrives som en ny pagtslutning.

Det er denne åbenhed over for en anderledes fremtid, den nytestamentlige reception af jødedommens hellige skrifter udnytter. Og fordi den på denne måde eksplicit går ud fra at være opfyldelsen af den forjættede tilstand, bliver det fra historiens slutpunkt, at der falder lys ind over Skriften. Det er netop dette, der betinger, at Skriften i den kristne reception skifter betydning. Hans Hübner, hvis fortjeneste det er for alvor at have sat hele denne problematik på den bibelteologiske dagsorden, har i denne sammenhæng formuleret tesen, at *Vetus Testamentum* er *Vetus Testamentum in Novo receptum*.<sup>12</sup> Dermed er det understreget, at jødedommens Bibel i den reception, som de nytestamentlige skrifers brug er udtryk for, har fået en anden betydning, end den havde før. Hans Hübner skelner her mellem *Vetus Testamentum per se* og *Vetus Testamentum in Novo receptum*, hvor man dog må spørge, om *Vetus Testamentum per se* overhovedet er et Det Gamle Testamente. Det er – for nu at udtrykke det på den måde – først som en kristen bog, at denne skriftsamling bliver Det Gamle Testamente.

Selve betegnelsen Det Gamle Testamente for en bestemt skriftsamling er først bevidnet i det 2. årh., men har som i hvert fald en af sine forudsætninger Paulus' udtryksform i 2 Kor 3,14. Det er her på sin plads at understrege, at de første generationer af kristne på grund af Skriftens selvfølgelige autoritet oplevede nødvendigheden af på den ene side at legitimere sig i forhold til Skriften, på den anden side udlagde Kristus-begivenhedens betydning i Skriftens forestillingsverden. Hvor denne skriftbrug i Det Nye Testamente er punktuelt og stærkt selektiv, dér opstår i løbet af det 2. årh. behovet for i kraft af en *interpretatio Christiana* at bemægtige sig hele Skriften for derigennem at umuliggøre en *interpretatio Judaica*. Et tidligt eksempel her er *Barnabasbrevet*; senere kommer det til kommentarer til hele gammeltestamentlige skrifter, der skal fastholde deres "kristne" betydning.

De nytestamentlige skrifter er ikke skabt for at afløse de gammeltestamentlige. For de nytestamentlige forfattere er det en selvfølgelighed, at det er den samme Gud, der taler i Det Gamle Testamente og igennem Jesus Kristus (jf. igen Hebr 1,1). Det er først Markion, der selvstændiggør en ny samling af skrifter i forhold til jødedommens Bibel ud fra den teologiske grundantagelse, at den gammeltestamentlige skabergud, demiurgen, ikke er identisk med Jesu Kristi Fader. De nyses-

<sup>12</sup> Se H. Hübner, 'Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht', *JBTh* 3 (1988) s. 147-162; optrykt i samme, *Biblische Theologie als Hermeneutik*, Hg. von A. & M. Labahn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) s. 175-190; samme, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) s. 62-70.

tamentlige forfattere vil tværtimod netop i kraft af deres fortolkning fastholde jødedommens Bibel som helligskrift. Således er der heller ingen distance, når Det Gamle Testamente citeres i Det Nye Testamente. Den diskontinuitet, der kommer til orde, placeres helt og holdent på det historiske plan som udtryk for frelses-historie.

### *Receptionen af Det Gamle Testamente som bibelsk teologi*

I den forstand driver de nytestamentlige forfattere bibelsk teologi. Og vi står her over for det helt afgørende spørgsmål, hvad angår den nytestamentlige reception af Det Gamle Testamente, som også har teologiske konsekvenser for et nutidigt syn på denne skriftsamling som en del af den kristne Bibel: Er det Det Nye Testamente, der bestemmer, hvad Det Gamle Testamente betyder, eller har Det Gamle Testamente – også som en del af den kristne kirkes kanon – en selvstændig betydning? I dagens forskningssituation aftegner alternativet sig i en opfattelse af bibelsk teologi som betegnelsen for en "helbibelsk" teologi over for en forståelse af bibelsk teologi som den proces, hvis begyndelse aftegner sig i de nytestamentlige skrifter, dvs. en nytestamentlig teologi, hvis "tekst" er Det Gamle Testamente.

Den første opfattelse er repræsenteret i Peter Stuhlmachers *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, hvis første og hidtil eneste bind udkom i 1992.<sup>13</sup> Således definerer Stuhlmacher nytestamentlig teologi som bibelsk i den forstand, at den udgår fra og er åben over for Det Gamle Testamente, idet den er en deldisciplin af en bibelsk teologi, der omfatter såvel Det Gamle som Det Nye Testamente.<sup>14</sup> Stuhlmacher knytter her til ved Hartmut Geses opfattelse af forholdet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente som udtryk for en traditionsproces, som for Det Gamle Testaments vedkommende netop fandt sin afslutning i de begivenheder, der skildres i Det Nye Testamente. Således kan Gese opstille den tese, at Det Gamle Testamente som sådan opstår i kraft af tilblivelsen af Det Nye Testamente, således at Det Nye Testamente udgør afslutningen på den traditionsproces, der væsentligt set består af en enhed, et kontinuum.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Se P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1. Von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 [Band 2. *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung* udkom 1999]). Jf. imidlertid samme, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981) samt *Wie treibt man Biblische Theologie*, BThS 24 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995).

<sup>14</sup> Se Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, s. 5.9.38.

<sup>15</sup> Se H. Gese, 'Erwägungen zur Einheit der Biblischen Theologie', *ZThK* 67 (1970) s. 417-436; optrykt i og her anført efter samme, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, BEvTh 64 (München: Kaiser, 1974) s. 11-30, her s. 14: "Das Alte Testament entsteht durch das Neue Testament; das Neue Testament bildet den Abschluß eines Tradi-

Heroverfor står Hans Hübners trebindsværk med samme titel, der udkom 1990-1995, og hvori Det Gamle og Det Nye Testamente hører sammen, for så vidt som argumentationen med Det Gamle Testamente for de nytestamentlige forfattere hører med til den teologiske refleksion, hvor bibelsk teologi først og fremmest består i en kortlægning af deres teologiske omgang med Det Gamle Testamente.<sup>16</sup>

Så selv om der for en historisk-religionshistorisk betragtning er tale om en væsentlig kontinuitet, for så vidt som Jesus-bevægelsen og den første menighed manifesterer sig inden for den antikke jødedomms rammer, så ligger der dog i deres selvforståelse en ansats til en eksklusiv selvstændig forståelse af Skriften, der betyder en ny begyndelse, dvs. diskontinuitet. Denne diskontinuitet ytrer sig imidlertid ikke i en grundlæggende ny hermeneutik, men i bevidstheden om at repræsentere et nyt kapitel i frelseshistorien, der som den eskatologiske opfyldelse af Skriftens forjættelse betyder, at det hidtidige kan karakteriseres som det "gamle" og nu overståede (Hebr 8,13; Mark 2,21-22 par).

### *Eksempler på receptionen af Det Gamle Testamente i Det Nye Testamente*

Det ældste konkrete vidnesbyrd om denne reception af jødedommens Bibel er Paulus' breve. Ganske vist er det bemærkelsesværdigt, at Paulus alene citerer Det Gamle Testamente i de såkaldte hovedbreve; således er der ingen gammeltestamentlige citater i Thessalonikerbrevene, Kolossenserbrevet, Filipperbrevet og Filemonbrevet.<sup>17</sup> Alle overleverede Paulus-breve stammer desuden fra den ældre Paulus og er tilmed sandsynligvis blevet til inden for et par år.<sup>18</sup> Desto mere påfaldende er det, at vi i Galaterbrevet, Korintherbrevene og Romerbrevet kan i agttagelse, hvordan Paulus kæmper for at komme til rette med forholdet til den åbenbaring, som han forudsætter, at Skriften er udtryk for.

Således er det muligt i disse breve at konstatere en udvikling, der vidner om, at Paulus har været bibelsk teolog også i den forstand, at vi kan tale om en interaktiv skriftfortolkning. For det er ikke sådan, at apostlen blot har hentet belæg for en i øvrigt stort set færdigudviklet "teologi". Tværtimod må det fastslås, at Paulus' teologi endnu på dette sene tidspunkt i hans virke stadig er under udvikling. Og

---

tionsprozesses, der wesentlich eine Einheit, ein Kontinuum ist." Jf. desuden s. 30: "Das Neue Testament an sich ist unverständlich, das Alte Testament an sich ist mißverständlich." Gese viderefører her linjen fra G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I-II* (München: Kaiser, 1957-1960).

<sup>16</sup> Se Hübner, *Biblische Theologie* 1, s. 28.

<sup>17</sup> I de deuteropaulinske breve citeres Det Gamle Testamente i Efeserbrevet og Timotheusbrevene, derimod ikke i Titusbrevet.

<sup>18</sup> Jf. N. Hyldahl, *Die paulinische Chronologie*, ATHD 19 (Leiden: Brill, 1986), hvori der argumenteres for, at Thessalonikerbrevene er fra 51, de øvrige ægte breve fra 54-55.

netop Skriften er i denne sammenhæng i høj grad en kreativ størrelse. Det er ikke alene Kristus-troen, der kaster lys ind over Skriften. Det er også Skriften, der kaster lys over indholdet af Kristus-troen.

Dette kan måske bedst belyses ud fra det skift, der optræder i Paulus' frelseshistoriske indplacering af Moseloven i henholdsvis Galaterbrevet og Første Korintherbrev på den ene side og Andet Korintherbrev og Romerbrevet på den anden side.<sup>19</sup> Hvor udgangspunktet her er en statisk to-rumstænkning i Galaterbrevet, der tvinger Paulus til en negativ dom over Moseloven (Gal 3,19-20), dér synes det at være et intensivt eksegetisk arbejde med Skriften, der i 2 Kor. 3 åbner for en tænkning i et "før" og et "efter", der muliggør en positiv bedømmelse af Moselovens rolle i frelseshistorien. Således siges det i 2 Kor 3,7-11, at der også var en herlighed ved den tjeneste, der førte til død og fordømmelse, selv om det var en forsvindende herlighed. For dens grænse var sat med den nye pagts ikrafttræden.

Bag denne nye erkendelse ligger en eksegetisk kombination af talen om en ny pagt i Jer 31, kombineret med talen i Ez 11 og 36 om, at Gud til sin tid vil fjerne stenhjertet fra sit folks krop og i stedet give dem et hjerte af kød samt sin ånd i deres indre, så de følger hans love og holder hans bud. For takket være den hermeneutiske regel *gezerah shavah* (Hillels 2. regel) lykkes det derved Paulus at forbinde forestillingen om den nye pagt med talen om åndsindgivelsen. Samme regel tillader desuden Paulus at knytte forbindelse til talen om stentavlerne i Ex 34, således at budene på disse stentavler også ses som indskrevet i stenhjernerne i Ez 11 og 36. Netop denne kombination er det endelig, der gør, at Paulus ikke kan citere et enkelt skriftsted.

Denne udnyttelse af forestillingen om en ny pagt gjorde det muligt for Paulus at tale om den gamle pagt som en forordning, der havde sin berettigelse i sin tid. Overhovedet er det forestillingen om en ny pagt, der bliver udgangspunktet for receptionen af det nu Gamle Testamente i de nytestamentlige skrifter. Den kan således også være til stede dér, hvor den ikke udtrykkelig nævnes, hvad den jo kun sjældent bliver, nemlig som det man kan kalde en grundstruktur.<sup>20</sup> Men det

<sup>19</sup> Jf. hertil følgende tre afhandlinger af H. Tronier: 'Virkeligheden som fortolkningsresultat – om hermeneutikken hos Filon og Paulus', i M. Müller & J. Strange (red.), *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*, FBE 4 (København: Museum Tusculanum, 1993) s. 151-182; 'Loven og dæmonmagterne ifølge Galaterbrevet – en hermeneutisk forklaring', i L. Fatum & M. Müller (red.), *Tro og historie*. FS Niels Hyldahl, FBE 7 (København: Museum Tusculanum, 1996) s. 264-284; 'Allegorese og universalisme – erkendelse som gruppemarkør hos Filon og Paulus', i N.P. Lemche og H. Tronier (red.), *Etnicitet i Bibelen*, FBE 9 (København: Museum Tusculanum, 1998) s. 67-107.

<sup>20</sup> Se M. Müller, 'The Hidden Context. Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament', in T. Fornberg and D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts*. FS Lars Hartman (Oslo: Universitetsforlaget, 1995) s. 649-658 [se kap. 3 ovenfor].

betyder ikke, at denne reception er ensartet. Tværtimod sker den i flere forskellige former.<sup>21</sup> Hvor Skriften hos Paulus væsentligt optræder som argument, hvad enten det sker i direkte citater eller gennem allusioner, dér indgår den i senere nytestamentlige skrifter undertiden desuden i skjulte typologier og i skikkelse af "genskrevet Bibel".

Den grundliggende forudsætning er her, at Jesu gerning og skæbne, men tillige den kristne menighed udfolder Skriftens sigte. Det er i denne sammenhæng, at fundet af *peshar*-kommentarerne blandt Dødehavsskrifterne har hjulpet forskningen på vej. For i *peshar*-kommentarerne står vi over for en aktualiserende udlægning af fortrinsvis profetbøger, der er foretaget ud fra en bevidsthed om at leve i de sidste tider, som de profetiske udsagn sigtede til, og som alene kunne åbne for deres betydning. Tankegangen var altså den, at Skriften i grunden ikke i sig selv var forståelig, men fordrede en ny åbenbaring for at kunne forstås.<sup>22</sup> Dermed blev det gamle skema forjættelse-opfyldelse tilført et nyt perspektiv. For hvor det hidtil var blevet indlejret i forestillingen om et skriftbevis, kunne opfyldelsen nu opfattes som *udfoldelse*.

Dette er for eksempel en frugtbar tilgang til Paulus' skriftreception, sådan som den bliver ekspliceret i 1 Kor 10,11; Rom 4,23-24; 15,4; jf. desuden 2 Kor 1,19b-20; Rom 1,2. I hvor høj grad udfoldelsen kunne bestemme skriftlæsningen, ses i Rom 10,5-9, hvor trosretfærdigheden optræder som det talende subjekt i en midrashisk eksegese af Deut 30,12-13. Samme tankegang ligger til grund for de såkaldte opfyldescitater, der især er karakteristiske for Matthæusevangeliet. Som skriftbeviser falder de igennem, for de beviser ingenting. Men som udfoldelse af det egentlige sigte med skriftordet, konstaterer de dets virkeliggørelse og derved den eskatologiske tids komme.

Men det er ikke kun i skikkelse af citater, at Skriften optræder i evangelierne. Det sker i høj grad også i form af fortællinger, der typologisk knytter til ved "forbilleder" i Det Gamle Testamente. Forudsætningen er her gennemgående den, der kommer til udtryk i "mere end"-ordene (Matt 12,41.42 (= Luk 11,32.31); jf. Matt 12,6). Således er Jesus i Matthæusevangeliet også skildret som den nye Moses.<sup>23</sup> Typiske for denne opfattelse er endvidere bespisningsundere og døde-

<sup>21</sup> Se af den omfattende litteratur oversigtsartiklen af D. Moody Smith, 'The Use of the Old Testament in the New', i J.M. Efrid (ed.), *The Old Testament in the New and Other Essays.*, FS William Franklin Stinespring (Durham, North Carolina, 1972) s. 3-65; samleværket D.A. Carson & H.G.M. Williamson, *It is Written: Scripture Citing Scripture*. FS Barnabas Lindars (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) samt H. Hübner, 'New Testament Interpretation of the Old Testament', i M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament*, s. 332-372.

<sup>22</sup> Se B. Ejrnæs, 'Peshar-litteraturen fra Qumran', i N. Hyldahl & Th.L. Thompson (red.), *Dødehavsteksterne og Bibelen*. FBE 8 (København 1996) s. 27-39.

<sup>23</sup> Se hertil D.C. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis 1993).

opvækkelser.<sup>24</sup> Og i lidelseshistorien er det tydeligt, hvordan Sl 22 ligefrem har været skabende. For Matthæusevangeliets vedkommende gælder det desuden, at den indledende slægtstavle, i lighed med hvad der er tilfældet i 1 Krøn 1-9, tjener til at fastholde den gammeltestamentlige historie som den nødvendige *forhistorie* for det følgende.

Her spiller endvidere en genrehistorisk betragtning ind. For de nytestamentlige skrifter, først og fremmest evangelierne, følger sig – som Marius Reiser har vist det – ind i den litterære konvention, som den antikke jødedom udviklede i hellenistisk-romersk tid.<sup>25</sup> Således forekommer spørgsmålet om evangeliernes stilling i den antikke litteraturhistorie bedst at kunne besvares ud fra parallelterne i den traditionsstrøm, der udgik fra Det Gamle Testamente, ikke mindst i Septuagintas skikkelse.<sup>26</sup>

En særstilling – også i denne henseende – indtager Johannes' Åbenbaring, der genremæssigt i den grad hører hjemme i den apokalyptiske jødedom, at skriftet tidligere undertiden blev antaget blot at være en mådeligt kristianiseret jødisk apokalypse. Karakteristisk for Johannes' Åbenbaring er, at dette skrift, til trods for at det er den nytestamentlige bog, der indeholder flest gammeltestamentlige citater, især fra Daniels Bog, Ezekiels Bog og Salmernes Bog,<sup>27</sup> ikke en eneste gang bringer en *formula quotationis*. Johannes' Åbenbaring forudsætter med

<sup>24</sup> Dette så allerede D.F. Strauß klart. Således hedder det i *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* I (Tübingen 1835 = optrykt Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969) s. 72-73: "Den reichsten Stoff zu dieser mythischen Verzierung lieferte das alte Testament, in welchen die erste, vornehmlich aus dem Judenthum gesammelte Christengemeinde lebte und webte. Jesus als der grösste Prophet musste in seinem Leben und seinen Thaten Alles vereinigt und überboten haben, was die alten Propheten, von welchen das A.T. erzählt, gethan und erlebt hatten, er als der Erneurer der hebräischen Religion durfte hinter dem ersten Gesetzgeber in keinem Stücke zurückgeblieben sein ..."

<sup>25</sup> Jf. M. Reiser, 'Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte', *ZNW* 90 (1999) s. 1-27, hvor det bl.a. s. 7 siges: "Die literarischen Formen des Neuen Testaments sind fast ausnahmslos bereits in dieser Literatur geläufig und belegt. In ihr findet sich auch die nächsten Analogien zur literarischen Form der Evangelien."

<sup>26</sup> Se konklusionen hos M. Reiser, 'Stellung der Evangelien', s. 20: "Der Blick auf die pagan-griechische und die jüdisch-griechische Erzählliteratur macht deutlich, daß die Evangelien, ganz abgesehen von Inhalt und Funktion, in sprachlich-stilistischer wie formaler Hinsicht am meisten Gemeinsamkeiten mit den biographischen Erzählungen des Alten Testaments bzw der Septuaginta aufweisen. ... Was ihre Form betrifft, sind sie vor allem der jüdischen Historiographie und ihren biographischen Topoi verpflichtet; der Zusammenhang mit Formen der griechischen Biographie "ist dagegen weniger deutlich und teilweise wohl erst durch die Rezipienten hergestellt". Citatet stammer fra H. Cancik.

<sup>27</sup> Se fx C.K. Beale, 'Revelation', i *Scripture Citing Scripture*, s. 318-336. På grund af forskellige kriterier veksler tallet fra omkring 200 til omkring 1000; se n. 1.



andre ord kendskab til Skriften, som denne apokalypse så at sige skriver ind i en ny sammenhæng. Forfatteren til dette skrift skrev ud af den verden, som han levede og åndede i.<sup>28</sup>

Et udtalt eksempel på den nytestamentlige reception af Det Gamle Testamente i form af bibelsk teologi er Hebræerbrevet. På den ene side gælder det, at selv om en del af Hebr. udgøres af skriftcitater, i øvrigt praktisk taget konsekvent i Septuagintas skikkelse, så anføres de intetsteds som noget, der er skrevet, men hele tiden som noget, der siges, idet dette skrift således lader det være Gud selv, der her taler. På den anden side betyder dette ikke, at det gammeltestamentlige skriftord får lov til at beholde sin oprindelige betydning. Tværtimod indlejres det i en ny kontekst, der i høj grad forandrer dets mening. Den hellige skrift bliver således her Det Gamle Testamente.<sup>29</sup>

### Slutning

Sammenfattende gælder det, at Det Gamle Testamente i den nytestamentlige reception indholdsmæssigt bliver et andet skrift i kraft af det fortegn, det bliver læst under: Jødedommens Bibel bliver *Vetus Testamentum in Novo receptum*. Jesus Kristus bliver anskuet også som åbenbaringen af Skriftens sande indhold, som ikke var tilgængeligt forud for denne åbenbaring. Det betyder dog ikke, at det, som man kan kalde den gammeltestamentlige teksts egenvægt, helt forsvinder. Tværtimod får den Skrift, som den nytestamentlige litteratur opstår med som forestillingshorisont, i høj grad også indholdsmæssig indflydelse på dens indhold, således at det er muligt at tale om et interaktivt forhold mellem Skrift og Kristus-åbenbaringens udtydning.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Jf. H. Hübner, *Biblische Theologie* 3 (1995) s. 207: "Vielleicht darf man sogar so weit gehen, daß man sagt, das Alte Testament sei für ihn vor allem ein *Buch der Bilder* gewesen; doch muß sofort hinzugefügt werden, daß es für ihn *die eine göttliche Realität repräsentierenden Bilder* waren – nicht nur Bilder, die diese Realität zum Ausdruck bringen, sondern Bilder, die als Bilder am Realitätsgehalt des von ihnen Dargestellten partizipieren."

<sup>29</sup> Jf. H.-F. Weiß, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991) s. 181: "Hier, im Hebr, wird die Schrift [...] in der Tat als 'Altes' Testament gelesen und verstanden, in seiner Zuordnung zum 'Neuen' Testament und in seiner Ausrichtung auf die neue Heilsordnung. ... Schriftauslegung, das ist im Hebr nach Maßgabe des hermeneutischen Kanons von Hebr 1,1f. nichts anders als Christusverkündigung. Das Alte ist hier ganz in das Neue hineingenommen."

<sup>30</sup> Det er således en underkendelse af Det Gamle Testamentes konstitutive betydning i Det Nye Testamente, når B. Lindars, 'The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology', *NTS* 23 (1977) s. 59-66, her s. 66, hævder: "The place of the Old Testament in the formation of New Testament theology is that of a servant, ready to run to the aid of the gospel whenever it is required, bolstering up arguments, and filling out meaning through evocative allusions, but never acting as the master or leading the way, nor even guiding the process of thought behind the scenes."

Hvad angår Moseloven, kan det desuden iagttages, at dens egenvægt fortsat kunne være så virksom, at vi allerede i Det Nye Testamente finder kimen til den apologetiske forståelse af denne lovgivning, som slår igennem i det 2. årh., nemlig at den alene var rettet mod jøderne på grund af dette folks særlige hårdhertethed og genstridighed (jf. Mark 10,5 = Matt 19,8). Et indirekte vidnesbyrd om samme egenvægt er Barnabasbrevets formodentlig lige så apologetisk bestemte allegoriske udlægning, der ligeud benægter budenes bogstavelige betydning (se især Barn 9).<sup>31</sup>

Endelig kan det bemærkes, at receptionen af Det Gamle Testamente i Det Nye Testamente i det lange løb betød afslutningen på den antikke jødisk-græske traditionsstrøm, som med udgangspunkt ikke mindst i Septuaginta gav sig udslag i den litteratur, som siden er blevet rubriceret som de gammeltestamentlige pseudepigrapher. Det er en tankevækkende kendsgerning, at ikke alene evangelierne og den øvrige nytestamentlige litteratur, men tillige hele den øvrige græksprogede antik-jødiske litteratur i løbet af det 2. årh. blev udskilt af den rabbinske jødedom for siden alene at overleve i kristen tradition, således at det faktisk med Marius Reiser lader sig gøre at bestemme de nytestamentlige skrifter som denne traditionsstrøms højdepunkt.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Jf. M. Müller, 'Jøder og jødedom som teologisk problem i oldkirken', i N.P. Lemche & M. Müller (red.), *Fra dybet*. FS John Strange, FBE 5 (København: Museum Tusculanum, 1994) s. 180-192.

<sup>32</sup> Se M. Reiser, 'Stellung der Evangelien', s. 6, hvor det bl.a. ligeud hævdes: "Man kann das Neue Testament geradezu als den literarischen Höhepunkt dieses Traditionsstroms betrachten." Jf. s. 20.

## KRISTUS SOM NØGLE I PAULUS' BIBELSKE HERMENEUTIK<sup>1</sup>

1.

Hans Hübner, hvem de følgende sider er tilegnet, har som få understreget, at nytestamentlig teologi er bibelsk teologi i den forstand, at de nytestamentlige forfatters Bibel, jødedommens hellige skrifter, var en skabende faktor i tilblivelsen af deres teologiske tolkning af Jesus Kristus og hans betydning for menneskers frelse.

Jødedommens hellige skrifter, som i denne interpretationsproces blev til Det Gamle Testamente, var helt elementært den kontekst, der gav Jesus, hans virke og skæbne betydning. Enhver forestilling om, at Jesus fra Nazaret optrådte med en ny åbenbaring, der kun står i et tilfældigt forhold til hans samtids jødedom, er resultatet af en kristen emancipation af Jesus-skikkelsen, ikke begyndelsespunktet. Hvad der skete, var, at Jesus blev oplevet som åbenbaringen af, hvad sand jødedom er, dvs. muliggjorde den sande jødedom. Men den interpretation, som denne oplevede åbenbaring blev udmøntet i, muliggjorde en definition af jødedommen, der nedbrød muren omkring Israel. De afgørende identifikationsfaktorer var ikke længere de mosaiske lovbud, der udsondrede jøden fra alle andre folkeslag, men en gudsrelation, der relativerede alle andre bestemmelser.

Allerede en tale om Jesus Kristus som åbenbaringen af denne nye gudsrelation er imidlertid udtryk for en teologisk interpretation. Og den historisk-kritiske ekseget må derfor forsøge i den antikke jødedom at kortlægge de udviklingslinier, der betegner kontinuitet i forhold til den kristne interpretation, også for tydeligere at kunne præcisere diskontinuiteten. Det er derfor forkert at tage udgangspunkt i den foreløbige afslutning, eller rettere: de foreløbige afslutninger på den bevidsthedshistoriske proces, der førte den kristne menighed til et endeligt brud med den synagogale-rabbinske jødedom, og som fandt sine tidligste udtryk i de skrifter, der siden kom til at udgøre Det Nye Testamente.

De tidligste skriftlige vidnesbyrd om denne bevidsthedshistoriske proces er Paulus' breve. Naturligvis udgør disse breve ikke begyndelsen. Alle overleverede Paulus-breve stammer således fra den sene Paulus. Tilmed er der grund til at mene, at de ægte af de overleverede Paulus-breve stammer fra et meget kort

<sup>1</sup> Oprindeligt offentliggjort på tysk i Udo Schnelle & Thomas Söding, in Verbindung mit Michael Labahn (eds.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000), s. 121-139.

åremål<sup>2</sup>. Uden tvivl har Paulus på nogle punkter været innovativ i forhold til udviklingen før ham. Under alle omstændigheder var han dog med til at udstikke et af de bredere spor i den tidligste kristendoms udvikling. Således blev Det Nye Testamente som skriftsamling "paulinsk" i den forstand, at det ikke rummer egentlig jødekristne skrifter, hvis jødekristendom defineres ud fra parolen "jøde først, kristen så" (jf. Acta 15,5).

Dog giver Paulus' breve ikke det indtryk, at de hver især repræsenterer brudstykker af en færdigudviklet teologisk interpretation af Jesus Kristus som Guds afgørende og endelige ord til menneskers frelse. Tværtimod synes de overlevede Paulus-breve, selv om de stammer fra en periode langt henne i apostlens virksomhed som forkynder og missionær, at afspejle en intens teologisk bearbejdelse af en kreds af spørgsmål, hvor en tiltagende klarhed blandt andet opstår i kraft af tankemæssige gennembrud, der forvandler tidligere positioner til forladte positioner. Også derfor et spørgsmålet om den relative kronologi med hensyn til Paulus' breve teologisk relevant.

## 2.

Hans Hübner har understreget, at "es gibt nie Tradition an sich, es gibt nur interpretierte Tradition".<sup>3</sup> Ordene, der hos Hübner er både kursiverede og trykt med fede typer, falder i forlængelse af konstateringen af, at hverken jøder eller kristne "die Sacra Scriptura per seipsam besaßen ... Beide argumentierten theologisch mit je ihrer Sacra Scriptura recepta. Denn wo Geschichtlichkeit ist, da ist Rezeption. Rezeptionslosigkeit ist eine ontologische Unmöglichkeit." Ingen teologisk refleksion begynder her på bar bund. Og da "Rezeption aufgrund je neuer geschichtlicher Konstellationen mit ihrem notwendig je neu gegebenen geistigen und sozialen Koordinatensystem geschieht, also *neue Geschichtlichkeit neues Verstehen produziert*, ist rezipierte Tradition, auch die rezipierte Tradition einer wörtlich festgelegten Heiligen Schrift, immer neu verstandene Tradition."

Historisk kan man betragte den tidligste kristne menighed som resultat af en ny historisk situation, der har skabt en ny forståelse af den tradition, som forelå i skikkelse af de hellige skrifter. Men disse hellige skrifter optræder i denne proces ikke som viljesløse komponenter, men som medskabende faktor. Og – som det er blevet stadig mere klart – da disse hellige skrifter ikke forelå som blot og bar tekst, men som reciperet tradition, er der grund til at spørge, i hvor høj grad den nye, Kristus-orienterede reception står i et kontinuitetsforhold til anden samtidig jødisk reception.

<sup>2</sup> Jf. Niels Hyldahl, *Die paulinsche Chronologie*, AThD 19 (Leiden: Brill, 1986), hvori det sandsynliggøres, at Thessalonikerbrevene er fra 51, de øvrige ægte Paulusbreve fra 54-55.

<sup>3</sup> Se *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), s. 244.

Her kommer desuden Septuaginta ind i billedet.<sup>4</sup> Og det ikke bare som jødedommens Hellige Skrift på græsk og derfor som den udgave, det var mest nærliggende at betjene sig af i græksprogede kristne menigheder. For Septuagintas teologiske betydning ligger først og fremmest i denne oversættelses, eller måske rettere: disse gamle græske oversættelsers interpretation af jødedommens Hellige Skrift. Ofte er det en betydningsfuld station i den traditionsproces, som fortsatte ind i de nytestamentlige skrifter i den forstand, at den "forklarer" afstanden til Biblia Hebraica. Det klassiske eksempel er receptionen af Es 7,14 i Matt 1,23.<sup>5</sup>

De tider er forbi, hvor Septuaginta fortrinsvis blev betragtet som en mere eller mindre god oversættelse, hvis væsentligste værdi lå i dens egnethed som hjælpemiddel til at forstå og eventuelt rekonstruere den hebraiske "grundtekst". Septuaginta skal tværtimod på linie med de forskellige eksempler på genskrevet Bibel (rewritten Bible) og eksplicit skriftudlægning som *peshet*-kommentarerne blandt Dødehavsteksterne og store dele af Filon fra Alexandrias forfatterskab ses som et vidnesbyrd om, hvordan i hvert fald kredse inden for den antikke jødedom i de sidste århundreder før vor tidsregnings begyndelse forstod sine hellige skrifter. Og denne skriftinterpretation fortsætter i den kristne menighed, ikke mindst eksemplificeret i Paulus' breve.

For der er ikke grund til at mene, at de nytestamentlige forfattere i almindelighed og Paulus i særdeleshed her begyndte forfra. Det er langt mere nærliggende at forestille sig, at de fortsatte den interpretationsproces, som allerede var vidt fremskredet, i en ny retning under indtryk af den ifølge troen helt nye situation, der var opstået med Jesu optræden. Ligeledes er det blevet konstateret, at Paulus i sine breve langt hen ad vejen betjener sig af traditionelle jødiske tolkningsmetoder.<sup>6</sup> Som Dietrich-Alex Koch dog har understreget det, må spørgsmålet om Paulus' metode først og fremmest besvares ud fra hans egne breve.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Det er Hübners fortjeneste for alvor at have peget på Septuagintas grundliggende betydning, når det gælder spørgsmålet om bibelsk teologi. Se *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), s. 57-70. Jf. M. Müller, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas* (Frederiksberg: ANIS 1994); samme, 'Septuaginta som den nytestamentlige menigheds Bibel', *Præsteforenings Blad* 82 (1992) s. 945-954.

<sup>5</sup> Se fx Martin Rösel, 'Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta', *JBTh* 6 (1991), s. 135-151.

<sup>6</sup> Jf. D.-A. Koch, *Der Schrift als Zeuge des Evangeliums*. BHTh 69 (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1986), s. 199-232, hvor der dog peges på, at der sker forskellige forskydninger. Se desuden C. Dietzfelbinger, *Paulus und das Alte Testament*. ThEH NF 95 (München: Kaiser, 1961), s. 32-33; Philipp Vielhauer, "Paulus und das Alte Testament", i L. Abramowski und J.F.G. Goeters (Hg.), *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*. FS Ernst Bizer (Neukirchen 1969) s. 33-62: optrykt i og her anført efter samme, *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament* 2 (hg. von Günter Klein) ThB 65 (München: Kaiser, 1979) s. 196-228, s. 198; Josef Blank, 'Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus', i J. Friedrich, W. Pöhlmann und P. Stuhlmacher, *Rechtfertigung*. FS Ernst Käsemann (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1976) s. 37-

Det er i de seneste år således gang på gang blevet fremhævet, at der netop i spørgsmålet om skriftfortolkningen eksisterer markante formelle paralleller mellem Dødehavsteksterne og Det Nye Testamente. Som Retfærdighedens Lærer optræder som prototypisk repræsentant for en skriftfortolkning, der udfoldes som åbenbaring af skriftens betydning i lyset af hændelser i samtiden, således fremstilles Jesus Kristus også som den, der dels selv udlægger skriftens sande betydning i sin undervisning, dels åbenbarer dens skopus i sin gerning og skæbne.

Det er således et ændret udgangspunkt for skriftforståelsen, der bevirker, at Skriften får en ny betydning. Det hermeneutiske nybrud sker derfor ikke i kraft af en ny metode, men ud fra overbevisningen om at leve i opfyldelsens tid. Det flytter tyngdepunktet i skriftforståelsen fra loven til forjættelsesaspektet.<sup>8</sup>

Dermed har talen om forjættelse-opfyldelse fået en ny betydning. Hvor det tidligere ofte var det såkaldte skriftbevis, der udgjorde referensrammen, bliver opfyldelsen nu meget mere forstået som udfoldelse: Først nu i opfyldelsen bliver det synligt og begribeligt, hvad forjættelsens ord betyder. Vil man her endelig tale om en kristologisk bue, må det derfor konstateres, at den udspændes fra opfyldelsen til forjættelsen, ikke omvendt.

Det betyder et farvel til i hvert fald to indflydelsesrige teologiske løsningsmodeller. Den ene hovedtype går tilbage til de nytestamentlige forfattere, apologeterne og kirkefædrene og går ud på, at Jesus som opfyldelsen af forjættelsen afdækkede de gammeltestamentlige skrifers egentlige betydning. Denne forståelse holdt sig helt frem til oplysningstiden, hvor den i hvert fald i kritisk teologi blev umuliggjort af en historisk-kritisk forståelse.

Den anden, som udspringer af den historisk-kritiske forståelse, kan alene se Det Gamle Testamente som udtryk for israelitisk-jødisk religion i modsætning til den religion, der er indeholdt i Det Nye Testamente. Denne forståelse har ført til

---

56, s. 48; E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957), s. 53-54, konstaterer også metodisk afhængighed, men fremhæver ud fra sit apologetiske standpunkt, dels at Paulus forholder sig direkte til den kanoniske tekst, dels i forhold til samtidig jødisk eksegese kommer til selvstændige resultater.

<sup>7</sup> Se D.-A. Koch, *Schrift als Zeuge*, s. 202.

<sup>8</sup> Jf. C. Dietzfelbinger, *Paulus und das Alte Testament*, s. 38: "mit Hilfe der alten, nur durch das neue Telos modifizierten Methode interpretiert er das Alte Testament von seinem hermeneutischen Neuansatz her." Se desuden s. 40: "Im Grund hat Paulus damit nichts anderes getan, als was vor ihm schon innerhalb des Alten Testaments geschah, daß nämlich alte Glaubensinhalte je und dann von einem neuen Verständnis des Glaubens her aufgenommen, neu interpretiert und damit aktualisiert werden." J. Blank, 'Erwägungen zum Schriftverständnis', s. 39, taler om, at den nye hermeneutiske ansatz "im Endergebnis zu einem neuen Gesamtverständnis des Alten Testaments führt, zu einem neuen, spezifisch christlich-paulinischen Konzeption vom "Wesen der Schrift". Se også s. 53: "Im Blick auf das Evangelium gewinnt das prophetisch-heilsgeschichtliche Gesamtverständnis der Schrift den Vorrang vor dem Tora-bestimmten Schriftverständnis."

en betragtelig teologisk forlegenhed i forhold til Det Gamle Testamente, en forlegenhed der fx hos Adolf Harnack førte til den opfattelse, at en historisk bevidst kristen teologi skulle sige farvel til denne del af den hidtidige kristne Bibel for alene at nøjes med Det Nye Testamente.<sup>9</sup> I forlængelse heraf mente Harnack at kunne konstatere, at selv om Paulus personligt øste opbyggelse af Det Gamle Testamente, det gamle "Bundesurkunde Gottes, die er nun sub specie Christi las und verstand",<sup>10</sup> så redegjorde han i sine hedningekristne menigheder først for dets betydning, når de stod i fare for at forfalde til den judaistiske fejltagelse.<sup>11</sup> Og Harnack konkluderer, "daß Paulus das A.T. nicht als das christliche Quellen- und Erbauungsbuch von vornherein den jungen Gemeinden gegeben, sondern daß er Mission und Lehre zunächst ganz und gar auf das Evangelium selbst gegründet und die Erbauung ausschließlich von ihm und dem das Evangelium begleitenden Geistes erwartet hat."<sup>12</sup>

### 3.

Opgiver man imidlertid det synspunkt, at Det Gamle Testamente grundlæggende skal forstås som en statisk størrelse og *per se*, giver det mulighed for den opfattelse, at denne skriftsamling i virkeligheden selv er udtryk for en interpretationsproces, hvori Biblia Hebraica ikke er det faste udgangspunkt, men selv et led. Denne interpretationsproces forløb i den antikke jødedom heller ikke ad kun ét spor, hvad de forskellige kendte grupperinger viser. Tværtimod lå der i selve denne skriftsamling et betydningspotentiale, der tillod udviklinger i flere forskellige retninger. Og i lyset heraf bliver den tidlige menigheds *interpretatio Christiana* og den rabbinske jødedomms reception to historisk set lige plausible parallelfænomener, hvor det ikke giver god mening at spørge om, hvilken der objektivt set er den rigtige. For kriteriet lå ikke eksklusivt i Skriften, men nok så meget i den situation, hvori receptionen skete.

Derfor er det også en misforståelig sprogbrug at tale om, at kirken overtog eller arvede jødedommens Bibel. Hvad der skete, var, at den kristne kirke fastholdt det,

<sup>9</sup> Det berømte/berygtede citat findes i Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, 2. Aufl. 1924), s. 217.

<sup>10</sup> Se 'Alte Testament in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden'. *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften* 1928, s. 124.

<sup>11</sup> Se 'Alte Testament in den Paulinischen Briefen', s. 130.

<sup>12</sup> Se 'Alte Testament in den Paulinischen Briefen', s. 137. Jf. s. 140, hvor Harnack beskriver forfaldet sidenhen, hvor Det Gamle Testamente blev den hellige bog: "So entstand aus den religiösen Voraussetzungen der griechischen Welt heraus durch das dem Evangelium zur Seite gerückte A.T. das vulgäre Buch- und Gesetzeschristentum, dem der Paulinismus als Lehre in der Propaganda nicht gewachsen war und das Marcion vergeblich mit Dynamit zu sprengen versucht hat."

der altid havde været dens hellige skrifter, også efter at bruddet med den øvrige jødedom havde fundet sted, og den overvejende bestod af Kristus-troende, der ikke var af jødisk herkomst. Uenigheden gjaldt ikke spørgsmålet om, hvad der var hellig skrift, men hvordan den skulle forstås.

*Vetus Testamentum* som *Vetus Testamentum in Novo receptum* – for nu at anvende Hans Hübners lykkelige formulering<sup>13</sup> – således ikke ensbetydende med, at Det Gamle Testamente i den nytestamentlige reception mistede forbindelsen med sine jødiske rødder. Men hvad der skete, var, at man accentuerede bestemte forestillinger i Det Gamle Testamente på andres bekostning og udnyttede den åbenhed mod en anderledes fremtid, der går som en understrøm igennem jødedommens Bibel. Og her fik ikke mindst Septuaginta betydning. For selv om denne oversættelse ikke var enerådende, kan det konstateres, at omkring to tredjedele af de gammeltestamentlige citater i Det Nye Testamente bygger på Septuaginta. Og Paulus er her ikke nogen undtagelse. Tværtimod.<sup>14</sup> Desuden vidner Paulus' citater sammen med de gammeltestamentlige citater i de øvrige nytestamentlige skrifter om, at den først senere bevidnede kanon synes at have ligget fast allerede tidligt. Paulus citerer aldrig fra apokryferne end sige fra pseudepigrapherne, selv om et skrift som *Baruks Bog*, som Hans Hübner har godtgjort det, hørte til hans teologiske læsning.<sup>15</sup>

#### 4.

Når det gælder Paulus, så er det ikke alene de steder, hvor apostlen direkte tolker gammeltestamentlige udsagn om Jesus Kristus, der kan rubriceres som kristolo-

<sup>13</sup> Se fx 'Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht', *JBTh* 3 (1988) s. 147-162; optrykt i samme, *Biblische Theologie als Hermeneutik* (1995) s. 175-190; samme, *Biblische Theologie* 1, s. 62-70.

<sup>14</sup> Et fortrinligt overblik over Paulus' gammeltestamentlige tekst findes i H. Hübner, *Vetus Testamentum in Novo 2. Corpus Paulinum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997). Overskuelige skemaer over citater og tekstform findes i fx E.E. Ellis, *Paul' Use of the Old Testament*, s. 150-187, samt i kortform hos D. Moody Schmit, 'Pauline literature', i D.A. Carson and H.G.M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*. FS Barnabas Lindars (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) s. 265-291, s. 267-272. James Barr, 'Paul and the LXX: A Note on some Recent Work'. *JThS* NS 45 (1994), s. 593-601, understreger – med en stærk polemisk brod mod Ellis – at det i denne forbindelse er vigtigt at arbejde tekstkritisk med Septuaginta, da Paulus' citater meget vel – og i bestemte tilfælde faktisk gør det – kan afspejle en anden og oprindeligere tekst end den, der optræder i de senere store bibelhåndskrifter. En omfattende behandling af Septuaginta som Paulus' bibeltekt foreligger i D.-A. Koch, *Schrift als Zeuge*, især s. 48-101.

<sup>15</sup> Se 'Vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in 1 Kor 1,18-31', i *SNTU* A 9 (1984) s. 161-173; optrykt i samme, *Biblische Theologie als Hermeneutik* (1995) s. 155-165. Jf. for kendskab til *Sapientia Salomonis*, samme, 'Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift', *KuD* 36 (1990), s. 181-208; optrykt i, *Biblische Theologie als Hermeneutik*, s. 202-228, s. 214.



gisk eksegese. De er, som det er blevet påpeget, overraskende få og har aldrig karakter af kristologisk skriftbevis.<sup>16</sup> Paulus' skriftforståelse er overhovedet kristologisk. For Kristus optræder i hans breve som nøglen til sand forståelse af den hellige skrift. Derfor er det heller ikke videreførende at stille soteriologisk tolkning op som en modsætning til kristologisk tolkning.<sup>17</sup> Snarere skal den rubriceres som ekklesiologisk. For kristologien er jo ikke sit eget formål, men er uløseligt tilforordnet ekklesiologien og dermed soteriologien.

Faktisk udfolder Paulus sin voksende indsigt i Kristus-troens betydning under en stadig inddragelse af Skriften, således at Skriften ikke optræder som en statisk størrelse med et bestemt indhold, men som en dynamisk kraft, der aktivt driver apostlen til nye indsigter. Nærmere betegnet er det heller ikke det uformidlede skriftord, Paulus forholder sig til, men han griber korrigerende ind i de samtidige fortolkninger af de gammeltestamentlige tekster. Eller sagt med andre ord: Kristus-troen aktiverer nye betydningspotentialer i Skriften. Og det er ikke alene sådan, at Kristus-troen former forståelsen, ofte former den tillige gengivelsen af skriftordet.<sup>18</sup> Det måske mest markante eksempel på dette er Rom 10,5-13, hvor Deut 30,11-14, der taler om den nære lov, i Paulus' tolkning kommer til at handle om troens ord.<sup>19</sup> Grundholdningen er overhovedet den, at Kristus-begivenheden, som guddommelig åbenbaring, er "efter skrifterne (κατὰ τὰς γραφάς)", 1 Kor 15,3-5, ligesom omvendt Skriften (ἡ γραφή) hos Paulus kan optræde som det subjekt, der uden distance på Guds vegne taler, handler eller forudser, tre gange i Galaterbrevet (3,28; 4,22.30) og fire gange i Romerbrevet (4,3; 9,17; 10,11; 11,2). For nu ikke at nævne de mange gange, hvor Paulus uden reservation hen-

<sup>16</sup> Jf. Ph. Vielhauer, 'Paulus und das Alte Testament', s. 206: "Überblickt man die Themen der paulinischen Schriftbeweise, so fällt das fast völlige Fehlen des christologischen Schriftbeweises auf, eine angesichts der Stellen Röm 1,2ff.; 15,3.12; 1 Kor 15,3ff. frappante Tatsache."

<sup>17</sup> Jf. Ph. Vielhauer, 'Paulus und das Alte Testament', s. 207. Jf. D. Moody Smith, 'The Pauline Literature', s. 275.

<sup>18</sup> Se hertil D.-A. Koch, *Schrift als Zeuge*, s. 102-198, om "Wörtlichkeit und Freiheit in der Zitatwiedergabe durch Paulus". Det hedder konkluderende (s. 197): "Der neu gewonnene Verstehenshorizont führt nicht nur zu einer Umwertung grundlegender jüdischer Überlieferungsinhalte, wie z.B. Gesetz und Erwählung, sondern wirkt auch auf den Umgang mit dem Wortlaut des Schrifttextes zurück ..."

<sup>19</sup> Jf. J. Blank, 'Erwägungen zur Schriftverständnis', s. 54, der i denne forbindelse citerer E. Käsemanns kommentar til stedet: "Was unserm Denken höchst gewaltsam und phantastisch erscheint, ergibt sich konsequent aus dem Grundsatz, die Schrift müsse von der Eschatologie her verstanden werden ... und verkündige die christologischen Ereignisse im vorarus. Der Grundsatz ist jüdisch, die daraus gezogene Folgerungen sind es freilich nicht mehr" (*An die Römer*. HNT 8a, (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1973), s. 273). Se desuden H. Hübner, *Biblischen Theologie des Neuen Testaments* 2 (Göttingen, 1993), s. 313-314, hvor der bliver formodet indflydelse fra Bar 3,29-31.

viser til, hvad der står skrevet, eller hvad Esajas eller Moses har sagt. Paulus er altså i eminent grad bibelsk teolog, og Skriften optræder som en helt uundværlig del af hans teologiske univers.<sup>20</sup>

Paulus' hermeneutiske udgangspunkt kommer første gang til udtryk i 1 Kor 10,11, hvor han opsummerer sin applicering af ørkengenerationens situation, som han direkte parallelliserer med korinthermenighedens, med at sige, at (alt) det, der hændte fædrene i ørkenen, for deres vedkommende (dativus incommodi) indtraf forbilledligt, men blev optegnet til advarsel for os (den kristne menighed), til hvem tidernes ende er kommet nær. Betydningen af Exodus-fortællingen er med andre ord ifølge Paulus først åbenbaret for de sidste tiders menighed, idet han altså skelner mellem begivenhed, optegnelsen af begivenheden og dens betydning. Optegnelsen tjener dog i denne sammenhæng alene det formål, at begivenheden kan være kendt for de sidste tiders menighed.<sup>21</sup>

I 2 Korintherbrev kan Paulus udtrykke det mere kristologisk og anderledes dynamisk. Således skriver han her, at Guds søn, Jesus Kristus, som af Paulus, Silvanus og Timotheus er blevet forkyndt for korintherne, ikke var både ja og nej, "men i ham er der kun sagt ja; for alle Guds løfter har i ham fået deres ja" (2 Kor 1,19b-20). Det er åbenbart hele Skriften, der her anskues under synsvinklen *ἐπαγγελία*. Kristus-troen bliver derved ligeud troen på, at Jesus Kristus er opfyldelsen af den samlede forjættelse.

Det samme forjættelsesaspekt er det, Paulus fremhæver i indgangsordene til Romerbrevet, hvor han fremstiller sig selv som kaldet apostel ved at være udkåret med henblik på at forkynde "Guds evangelium, som han forud havde forkyndt gennem sine profeter i de hellige skrifter" (1,2). At der er tale om samtlige hellige skrifter synes at fremgå af 3,21, hvor Paulus, efter at have bestemt lovens rolle som den at føre til syndserkendelse, indleder sin uddybning af forkyndelsen af retfærdiggørelsen med at fastslå, at der nu, uden lov, er åbenbaret en Guds retfærdighed, "bevidnet af loven og profeterne." Det svarer til, at Pentateuken, ikke mindst Deuteronomium, tæller pænt i Paulus' samlede forbrug af skriftcitater, nemlig med en tredjedel af de godt i alt hundrede.

Forjættelsesaspektet kommer ligeledes til udtryk i hensigtserklæringen med hensyn til, hvorfor det blev nedskrevet, at troen blev regnet Abraham til retfær-

<sup>20</sup> At fremhæve dette er et grundanliggende i D.-A. Koch, *Schrift als Zeuge*, hvor det bl.a. konkluderende hedder: "Diese Schriftzitate sind damit ein konstitutiver Bestandteil der Argumentation des Paulus, die gar nicht unter Absehung von den Zitaten erfaßt werden kann" (s. 284). Jf. Ulrich Luz, 'Paulinische Theologie als Biblische Theologie', i M. Klopfenstein, U. Luz, S. Talmon und E. Tov, *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*. Judaica et Christiana 11 (Frankfurt/ Main 1987) s. 119-147, s. 120, hvor det siges, at Paulus kan "als Christ seine Sache, das Evangelium, gar nicht ohne seine Bibel sagen."

<sup>21</sup> Se Henrik Tronier, *Transcendens og transformation i Første Korintherbrev*. Tekst & Tolkning 10 (København: Akademisk Forlag, 1994), s. 51: "Det er det, der *skete*, Paulus fortolker, og kun i sekundær forstand selve teksten – nemlig som en umiddelbar beretning herom."

dighed. Således hedder det i afslutningen af eksegesen af Abraham-fortællingen, at den ikke blev optegnet alene på grund af ham, dvs. som stadfæstelse af, hvad han fik, men tillige på grund af os, hvem retfærdigheden skulle tilregnes, nemlig de der tror på ham, der oprejste Jesus vor Herre fra døde (Rom 4,23-24). Men denne tro er jo først mulig efter Jesu opstandelse, der dermed betegner en ny situation i frelsens historie.

Paulus' kristologisk bestemte skriftsyn kommer endelig også til orde i afslutningen på Romerbrevets parænetiske afsnit, Rom 15,1-13. I forlængelse af en konstatering i v. 3 af skriftmæssigheden i Kristi optræden, når han ikke var sig selv til behag, men levede i overensstemmelse med skriftordet: "Mig har spotten ramt fra dem, der spotter dig" (Sl 68,10 LXX), hedder det som begrundelse i v. 4: "For alt det, der blev skrevet ned forud, blev skrevet for vor belærings skyld (εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν), for at vi i kraft af udholdenheden og i kraft af skrifternes trøst kan have håb."<sup>22</sup> Dette anskueliggøres ikke direkte på salme-citatet, da det er en selvfølgelighed. Men den lidt overraskende indførelse af håbet skal forstås som optakt til vv. 7-13. Det gælder altså håbet om virkeliggørelsen af forjættelserne om, at den eskatologiske menighed skal bestå af både Kristus-troende jøder og hedninger. Igen er det derfor forjættelsesaspektet, der lægges ind over skrifterne. Kristi gerning som tjener for omskærelsen viste Guds sanddrøhed ved at stadfæste forjættelserne til fædrene (v. 8). Kristus er med andre ord indholdet af forjættelserne *in persona*. Men med til opfyldelsen hører den fortsættelse af Kristi gerning, der vinder skikkelse i Paulus' virke som hedningemissionær, sådan som det fremgår af skriftcitaterne i vv. 9b-12.

Det er helt på linje hermed, at Guds retfærdighed som åbenbaringens indhold funktionelt kunne indtage Kristi plads i både 1,6-17 og 3,21. Således taler Paulus også i 1,16 om ikke at skamme sig ved evangeliet på en måde, der ligner de synoptiske evangeliers advarsel om følgerne af at skamme sig over Jesus (Mark 8,38 med par.). Og i den midrashiske eksegese af Deut 30,12-13 i 10,5-9 optræder trosretfærdigheden ligefrem som talende subjekt.

## 5.

Et af tegnene på, at Paulus var bibelsk teolog, var hans kamp med at få loven bragt teologisk på plads. Denne kamp tager i de overleverede breve sin begyndelse i Galaterbrevet og slutter i Romerbrevet.<sup>23</sup> Men der sker unægtelig noget undervejs. For i det hermeneutiske univers, hvori Paulus tænker i Galaterbrevet,

<sup>22</sup> Gentagelsen af præpositionen samt parallellen i 1 Makk 12,9 taler for, at det alene er trøsten, der skal hentes fra skrifterne.

<sup>23</sup> At der sker en betydningsfuld udvikling i Paulus' syn på loven, er en hovedtese i H. Hübner, *Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*. FRLANT 119 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 3. Aufl. 1982).

er der øjensynlig ikke mulighed for, at loven kan spille en positiv rolle. Over for galaterne fremhæver han Abraham som de troendes fader. Skriften har forudset, at Gud vil retfærdiggøre folkeslagene af tro, da han forud forkyndte Abraham, at i ham skal alle folkeslag velsignes. Derfor må galaterne ikke underkaste sig lovens fordringer, for alle de, der holder sig til de gerninger, loven foreskriver, er under forbandelse. Kristus har løskøbt de troende fra lovens forbandelse ved selv at blive en forbandelse, ”for at Abrahams velsignelse kunne blive hedningefolkene til del, for at vi kunne modtage forjættelsen om ånden gennem troen” (Gal 3,14).

Loven, der kom til 430 år efter, kan ikke omstøde denne forjættelse.<sup>24</sup> Og var denne arvelod i kraft af loven, var den ikke længere i kraft af forjættelsen. Når Paulus i forlængelse heraf skal bestemme, hvad der da var lovens væsen, lyder svaret, at den blev føjet til for at skabe, fremprovokere overtrædelserne, indtil den sæd kom, hvem forjættelsen gjaldt, forordnet af engle gennem en formidlers hånd. Disse engle optræder imidlertid i denne kontekst ikke som gode engle, men i virkeligheden på linje med verdens magter i 4,3.9. Paulus tolker således i v. 19b en positivt tænkt tradition om engle som lovens overbringere (Deut 33,2 LXX; Acta 7,38.53) i negativ retning.<sup>25</sup> Denne negative betydning af udsagnet om, at loven blev forordnet gennem engle ved en formidlers hånd, bliver endnu tydeligere, når man ser, at hvad der her sker, netop er det, som det i v. 15 blev sagt, at *ingen* kan, nemlig omstøde eller tilføje noget til et retsgyldigt testamente. For sammenholdes det med den i sig selv enigmatisk tale om formidleren, der ikke er en enkelt, hvorimod Gud er én, lægger det op til den forståelse, at formidleren (Moses) ved lovgivningen ikke repræsenterer den ene Gud, men englene. Loven hidrører med andre ord ikke fra Gud, men fra engle, der således – med loven – har føjet noget til forjættelsen og dermed optræder som dæmoner og forbryderisk.

Det kaster også lys ind over præpositionsleddet ”indtil den sæd kom, hvem forjættelsen gjaldt.” For der er ikke tale om en epoke mellem lovens tilkomst og indtil sædens komme, hvor loven havde en positiv rolle at spille. I den forstand var loven aldrig ”gyldig”.<sup>26</sup>

Loven bestemmes altså helt igennem negativt. Når Paulus derfor fortsætter med at spørge, om loven da er imod forjættelserne, må han svare med et emfatisk nej! Meningen med dette retoriske spørgsmål er imidlertid ikke, at loven ikke står

<sup>24</sup> Den fremlagte forståelse af Gal 3 bygger i vid udstrækning på H. Tronier, ’Loven og dæmonmagterne ifølge Galaterbrevet – en hermeneutisk forklaring’, i L. Fatum & M. Müller, *Tro og historie*. FS Niels Hyldahl. FBE 7 (København: Museum Tusculanum, 1996) s. 264-284, især s. 269-278.

<sup>25</sup> Således fx H. Hübner, *Gesetz bei Paulus*, s. 27-29; *Biblische Theologie* 2, s. 82-85.

<sup>26</sup> H. Tronier, ’Loven og dæmonmagterne’, s. 275-276, peger her på, at forskellige oversættelsers indføjelser af adjektivet ”gyldig” her er en indlæsning af et i Galaterbrevet ikke-eksisterende frelseshistorisk forløb, der vil lade loven spille en positiv rolle forud for Kristi komme.

i et modsætningsforhold til forjættelserne, men at loven ikke kan konkurrere med forjættelsespagten. Det fremgår af den efterfølgende konstatering af, at var der givet en lov, der kunne levendegøre, var retfærdigheden virkelig af loven. Men Skriften har indesluttet alt under synd, for at forjættelsen i kraft af tro på Jesus Kristus kunne blive givet til de troende. Så hvor den tro er til stede, der henholder sig til forjættelsespagten, er loven ude af billedet.

Denne ændring er imidlertid i Galaterbrevet noget, der foregår i den troende, ikke noget, der sker i kraft af et ydre, frelseshistorisk epokalt forløb. Subjektet sættes ud af lovens rum og over i frelsens. Der tænkes således i rumlige kategorier som semantisk struktur i forlængelse af en kosmologisk dualisme. Spørgsmålet er, om mennesket er i Kristus eller ej, og denne mulighed for at være i Kristus er det, der er opstået ved Kristi komme.

Denne statiske opfattelse af forholdene er det ligeledes, der kommer til orde i Hagar-Sara-allegorien i Gal 4,21-31, hvor der nok optræder to pagter, men hvor der ikke er tale om en gammel pagt, der afløses af en ny, men hvor det gælder to samtidige eksistensmodi.<sup>27</sup> Hagar er Sinaj-pagten, der fører til trældom, mens den frie står for det himmelske Jerusalem (jf. desuden Fil 3,21), som er de Kristus-troendes moder. Som Henrik Tronier har påpeget det,<sup>28</sup> så afskriver Paulus dermed jøderne som et fortolkningssamfund, der tilhører den jordiske verden. Heroverfor står Abrahams sande arvinger, der er forankrede i den transcendent, himmelske verden og henholder sig til toraens positive, transcendent himmelske modstykke, Kristi lov (Gal 6,2). Som tolkningssamfund har de den himmelske verdens Jerusalem som moder og er dermed i egentlig forstand Saras børn, Abrahams sande efterkommere efter Isak-linjen. En fredelig sameksistens er her ikke mulig, hvorfor galaterne skal lytte til Skriftens opfordring om at fordrive tjene-stepigen og hendes søn.

Samme opfattelse ligger til grund for brugen af ørkengenerationen som manende eksempel i 1 Kor 10.<sup>29</sup> For her lader det sig ikke gøre at bortforklare, at Paulus taler om Kristus som nærværende for fædrene i ørkenen i skikkelse af den medfølgende klippe. Denne klippe, som er immobil i GT, hvad enten det er den ved Refidim/Massa og Meriba i Ex 17,1-7 eller den ved Kadesh i Num 20,1-13 (jf. Sl 78,15-16), blev ifølge senere traditioner mobil (Pseudo-Filon, *LAB* 10,7; 11,15; se for den targumiske overlevering Bill III, s. 406-407), og hos Filon identificeres den med Visdommen (*leg all* 2,86). Denne mobile klippe tolker

<sup>27</sup> Se hertil H. Tronier, 'Allegorese og universalisme — erkendelse som gruppemarkør hos Filon og Paulus', i N.P. Lemche og H. Tronier, *Etnicitet i Bibelen*. FBE 9 (København: Museum Tusculanum, 1998) s. 67-107, s. 93-102, hvor den i titlen angivne problematik sammenlignes hos Filon og Paulus.

<sup>28</sup> Se 'Allegorese og universalisme', s. 99.

<sup>29</sup> Se hertil H. Tronier, *Transcendens og transformation*, kapitlet "Den statisk-paradigmatisk historiefortolkning", s. 38-63.

Paulus kristologisk, et forhold, der understreges af talen i v. 9 om, at det var Kristus, de fristede ved deres adfærd. Denne kristologiske tolkning er afgørende for argumentationen i parænesen, samtidig med at den bestemmer den kristne menigheds væsen som bestemt af erkendelsen af Kristi nærværs betydning.

Endelig skal ligeledes modstillingen af den første og den sidste Adam i 1 Kor 15 forstås ud fra samme paradigme.<sup>30</sup> Også her er frelsen opfattet rent futurisk, men de kristne indbydes til allerede nu i Ånden at lade deres liv bestemme af deres indsigt i, hvad der venter dem i den transcendent himmelske verden. Så billedet i Galaterbrevet og 1 Korintherbrev er samlet det, at Paulus i sin eksegese er bundet af statiske rumlige kategorier, hvorfor hans holdning til loven bliver negativ.

6.

Dette ændrer sig i 2. Korintherbrev og Romerbrevet med radikale hermeneutiske følger. I 2 Kor 3 får Sinaj-pagten således en selvstændig rolle i frelseshistorien, der nu kan anskues dynamisk, hvorfor Paulus her kan tale om den nye pagt som en nyindsats.<sup>31</sup> Et væsentligt spørgsmål i denne sammenhæng er, om skrifthenvisningen skal opfattes som en sekundær legitimation, subsidiært som anskueliggørelse, eller om det er opståede teologiske problemer, som har ført til fornyede skriftstudier, der på deres side har affødt nye indsigter. Det sidste er det mest nærliggende ud fra antagelsen af, at Skriften var en helt afgørende faktor i Paulus' verden. Det er derfor muligt at tale om en interaktiv skriftlæsning, hvor teologiske problemer afgørende virker ind på skriftforståelsen — et forhold der i virkeligheden er karakteristisk for al teologisk frugtbar skriftlæsning.

Således synes 2 Kor 3 at vidne om, at Paulus i mellemtiden i kraft af en ny semantisk struktur, der tillader en udvikling på det historiske plan, kommer til en ny forståelse af forestillingen om en ny pagtsslutning, hvor pagt og ånd træder i forbindelse med hinanden som mulighedsbetingelsen for det nye liv. Denne forståelse er endnu ikke til stede i 1 Kor 11,25, hvor apostlen også taler om den nye pagt ved Jesu blod i skikkelse af et citat af Herren Jesus fra den nat, hvor han blev forrådt, og hvor han indstiftede nadveren. Men det er først i 2 Kor 3, at Paulus beskriver det, som han er tjener for, som den nye pagt, som står i et særligt historisk forhold til den gamle pagt, der er bestemt af bogstaven, hvor den nye er bestemt af ånden. Sprogbrugen i v. 3, hvor der tales om korintherne som et Kristi brev, der er indskrevet på apostlens hjerte, skrevet, ikke med blæk, men med Guds ånd, og ikke på stentavler, men på hjertets kødtavler, er inspireret af Jer 31,31 og ikke mindst Ez 11,19; 36,26. For her findes et betydningspotentiale, der

<sup>30</sup> Se hertil H. Tronier, *Transcendens og transformation*, s. 144-168.

<sup>31</sup> Se hertil H. Tronier, 'Virkeligheden som fortolkningsresultat – om hermeneutikken hos Filon og Paulus', i M. Müller & J. Strange (red.), *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*. FBE 4 (København: Museum Tusculanum, 1993) s. 151-182, s. 164-178.

tillader en nyindsats i frelsens historie. Og måske er Paulus den første, der frugt-bargør dette potentiale i sin tydning af Kristi betydning.

Det er imidlertid ikke et enkelt skriftord, der tages op af Paulus, der i denne forbindelse heller ikke anfører noget citat.<sup>32</sup> Derimod er det et omfattende forestillingskompleks, han inddrager og frugt-bargør, og som netop alene eksisterer i en kombination af skriftsteder. Som Carol Kern Stockhausen har sandsynliggjort det, forbinder Paulus således i overensstemmelse med den hermeneutiske regel *gezera shavah* (Hillels 2. regel), der tillader sammenkobling af udsagn, hvori det samme ord forekommer, Jer 38,31-34 LXX; 39,38 LXX og Ez 11,19-20; 36,26-28 med Ex 34,1-4.27-28.<sup>33</sup> Det muliggør for Paulus at udskifte stenhjernerne i Ezekiels antitese med stentavlerne med loven fra Ex 34.

De profetiske teksters tale om en ny pagt/en evig pagt er yderligere forbundet med en række forestillinger, der ligeledes gør sig gældende i 2 Kor 3.<sup>34</sup> Grundlæggende for Paulus' nye pagtsforståelse bliver således talen om en ny/evig pagt (Jer 31,31; 32,40; Ez 37,26), om en effektiv renselse for synd og afguderier (Jer 31,34; Ez 35,26.29) og en nyskabelse af menneskets hjerte, hvor Guds ånd tager bolig i det (Jer 31,33; 32,28; Ez 36,28; 37,27). For det markerer på det historiske (diakrone) plan et brud, hvor Guds fornyede indgriben bliver mulighedsbetingelsen for livet i den nye pagt. I Jer 31,32 karakteriseres den nye pagt udtrykkelig i modsætning til den forrige, som Gud sluttede med Israels fædre på Sinaj, idet det dog fortsat er *loven*, der skal indskrives i hjernerne.<sup>35</sup> I LXX (38,32) tilføjes

<sup>32</sup> D.-A. Koch, *Schrift als Zeuge*, s. 45-46, peger på, at Paulus intetsteds bringer citater fra Jeremias' Bog, Ezekiels Bog samt Daniels Bog, hvad der svarer til, at disse skrifter overhovedet citeres meget sjældent i den samtidige jødedom. Også med hensyn til 2 Kor 3,3 afviser Koch, at der er tale om bevidste henvisninger til Ez 11,19; 36,26, endsige til Jer 31(LXX 38),33 i 2 Kor 3,6. Dette forekommer dog for restriktivt.

<sup>33</sup> Se C.K. Stockhausen, *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant*, AnBib 116 (Rom 1989), s. 54-64. Stockhausen taler her om en "hook word procedure", der resulterer i en "concept-pool formed by the combination of the Prophetic texts". Jf H. Hübner, *Biblische Theologie* 2, s. 209-218.

<sup>34</sup> Se M. Müller, 'The Hidden Context. Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament', i T. Fornberg and D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts*. FS Lars Hartman (Oslo: Universitetsforlaget, 1995) s. 649-658 [se kap. 3 ovenfor]. Jf. desuden den grundige gennemgang hos Otfried Hofius, 'Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3', *JBTh* 4 (1989) s. 105-149; optrykt i og her anført efter samme, *Paulusstudien*, WUNT 51 (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1989) s. 75-120, s. 78-86. En af de få, der tidligere har understreget betydningen af forestillingen om den nye pagt for Paulus, er W.C. van Unnik, 'Conception paulinienne de la nouvelle alliance', i *Littérature et théologie pauliniennes. Recherches Bibliques* 5 (Bruges 1960) s. 109-126; optrykt i og her anført efter samme, *Sparsa Collecta* 1, NT.S 29 (Leiden: Brill, 1973) s. 174-193. Desuden H. Hübner, 'Heilige Geist', s. 217-224, hvor der også peges på indflydelsen i Rom 8 fra Ezekiels tale om ånden.

<sup>35</sup> Jeg har tidligere, i M. Müller, 'Forstod essæerne deres pagt som den nye pagt? Pagtsfore-

desuden ordene: καὶ ἐγὼ ἐμέλεσα αὐτοῖς, hvad der markant forstærker distancen til den "gamle" pagt, da det karakteriserer resultatet af pagtsslutningen på Sinaj. Det er igen et eksempel på, hvordan Septuaginta accentuerer en bestemt pointe og kan have været en betydningsfuld mellemstation i traditionsudviklingen.<sup>36</sup>

Det, der frem for noget, bestemmer den nye tilstand til forskel fra den gamle, er åndens komme. Dette træk er imidlertid alene til stede i denne forbindelse i Ezekiels Bog, der derved faktisk bliver uundværlig – og vanskeliggør et direkte citat. Ved en kristologisk interpretation af talen om en ny/evig pagt når Paulus således frem til at kunne tillægge Kristus-begivenheden betydning i et særligt historisk skema. Som i Galaterbrevet og 1 Korintherbrev var Ånden ikke til stede i tiden før Kristi komme. Nu forbindes dens tilstedeværelse uløseligt med evangeliet.<sup>37</sup> Omvendt er det erfaringen af åndsbesiddelse, der giver mulighed for denne dynamiske interpretation af talen om den nye/evige pagt.

Dermed bliver der plads til en anderledes positiv tale om Moses' tjeneste. For selv om den beskrives som dødens og fordømmelsens tjeneste, indskrevet med bogstaver på sten, siges det dog, at den var i herlighed. Dødens og fordømmelsens tjeneste er således ikke entydig negativ. Men ved hjælp af en midrashisk udlægning af Ex 34 får Paulus mulighed for at tale om, at den herlighed, der var over Moses' tjeneste, var en herlighed, der forgik.<sup>38</sup> Anderledes end det var

---

stillingen i Damaskusskriftet og Sekthåndbogen', i N. Hyldahl og Th.L. Thompson (red.), *Dødehavsteksterne og Bibelen*. FBE 8 (København: Museum Tusculanum, 1996) s. 79-99, s. 79-81, gjort mig til talsmand for den opfattelse, at de kredse, der stod bag redaktionen af Jeremias' Bog og Ezekiels Bog, med talen om en ny/evig pagt definerede deres egen "menighed", som de netop forstod som levende i de sidste dage. Profetierne er således *vaticinia ex eventu* og en legitimation af den nye/evige pagts menighed som udtryk for Guds vilje. I overleveringen blev profetierne dog hurtigt forstået futurisk.

<sup>36</sup> Et skriftord, som siden, fra Justin og fremefter, fik en central placering i polemikken mod den jødiske lov, er det enigmatiske sted i Ez 20,25: "Så gav jeg dem love, som ikke var gode, og bud, som de ikke kunne bevare livet ved." Jf. Pieter Willem van der Horst, 'I gave them laws that were not good. Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity', i J.N. Bremmer & F. García Martínez (eds.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism* (Kampen 1992) s. 94-118. Skulle man forsøge sig med en grund til, at Paulus (og Johannes) ikke inddrager dette sted, er det næppe nok som van der Horst, s. 106, at gætte på den "anti-Ezekiel atmosphere", der levede i jødiske kredse på denne tid. Svaret er snarere, at enten kunne Paulus ikke gå ind for, at det var Gud selv, der gav "dårlige" love (jf. behandlingen af Gal 3,19 ovenfor), eller også kunne han ikke acceptere talen om loven som ikke-god (jf. 2 Kor 3; Rom 7).

<sup>37</sup> Jf. O. Hofius, 'Gesetz und Evangelium', s. 84: "Wenn Paulus die κοινή διαθήκη als eine Größe beschreibt, die für die Präsenz und Wirkmacht des lebendigmachenden Geistes kennzeichnend ist, so nimmt er damit ohne Frage eine *prinzipielle* Wesensbestimmung des Evangeliums vor."

<sup>38</sup> Jf. hertil O. Hofius, 'Gesetz und Evangelium', s. 86-107.



muligt i Galaterbrevets og 1 Korintherbrevs statiske univers opstår der her et diakront perspektiv med et forløb fra fortid til nutid. Som Henrik Tronier har vist,<sup>39</sup> bliver den historiske virkelighed her forstået som "et betydningsomskabende forløb, der skaber *inkongruens* mellem to sammenstillede størrelser". Deres egentlige betydning lokaliseres immanent i deres indbyrdes indholdsmæssige forskellighed, og som begivenheder placeres de på historiens empiriske plan.

Denne forandring erklærer Paulus nu for sket ved Kristi komme, dvs. i kraft af en kristologisk fortolkning af loven. For selv om det ikke var sådan, at Moses anbragte et dække over sit ansigt, for at Israels sønner ikke skulle se enden på den herlighed, der forgik,<sup>40</sup> så blev dog deres sind forhærdet, således at det samme dække indtil denne dag ligger over oplæsningen af den gamle pagt, idet det ikke bliver afdækket, fordi det er i Kristus, dækket bliver tilintetgjort. Og som det siges i v. 17: "Herren er Ånden, men hvor Herrens Ånd er, er der frihed." Bogstaven og Ånden står således for de to forskellige hermeneutiske principper, der bestemmer henholdsvis jødedommen og kristendommen, falsk og sand jødedom.

Så i udsagnet i v. 6: "for bogstaven slår ihjel, men Ånden gør levende", er der ikke tale om, at bogstaven indholdsmæssigt står for ét, Ånden for noget andet. Det er tværtimod det, der er umuligt for bogstaven alene, som Ånden muliggør. At loven således som noget positivt kan optræde i dødens tjeneste, er et tema, Paulus tager op igen i Rom 7 i forbindelse med sin emfatiske afvisning af, at han skulle sige, at loven er synd. For det får apostlen til at kaste sig ud i en apologi for loven, hvor spørgsmålet bliver, hvori det apologetiske sigte i denne apologi består.<sup>41</sup> Pointen i Paulus' argumentation er kort fortalt, at det ikke er loven, der er kommet ud af kurs på grund af synden, som skulle loven have skabt synden, men lovens virke har på grund af synden fået en anden retning end oprindelig tilsigtet. Loven og dens bud var til liv (Rom 7,10), så som sådan var loven åndelig (v. 14). Men som kødeligt er mennesket solgt til at være under syndens herredømme. Men netop dette forhold afslører loven og budet, og netop sådan udfører loven og budet Guds vilje.

Denne forståelse fører ligeledes Paulus til en nylæsning af bibelhistorien, sådan som han fremlægger den i Rom 5,12-21: Gennem det ene menneske, Adam, kom synden ind i verden og gennem synden døden. Ved som et menneske at blive

<sup>39</sup> 'Virkeligheden som fortolkningsresultat', s. 166.

<sup>40</sup> Paulus lader således ikke Moses gøre sig skyldig i en *pia fraus*. Konstruktionen med *πρός* udtrykker ikke en hensigt ("for at"), men står konsekutivt ("så at") (jf. brugen af *πρός* med inf. i Matt 26,12). Moses optræder her heller ikke som handlende individ, men som billede på den gamle pagt. Jf. drøftelsen i O. Hofius, 'Gesetz und Evangelium', s. 102-105. Jeg er således ikke enig med fx U. Luz, 'Paulinische Theologie als Biblische Theologie', s. 129, der lader Paulus stemple Moses "vordergründig zum Betrüger".

<sup>41</sup> Jf. Katrine Krarup, 'Det apologetiske i Paulus' apologi for loven', *DTT* 57 (1994) s. 199-216.

gennembrudspunkt for syndens og dødens herredømme i verden, blev Adam en type på den kommende. Der etableres i denne typologi således et "før" og et "efter" for begge skikkelsers vedkommende. Synden blev dog først tilregnet, da loven kom til. Loven kan imidlertid ikke ændre på syndens og dødens herredømme, men alene accentuere det ved at demaskere synden (v. 20). Loven var derfor ikke et indgreb til frelse. Det er først den nåde, der er kommet ind i verden med Jesus Kristus, og som hersker i kraft af retfærdighed og fører til evigt liv.

Denne epokale forståelse kommer ligeledes til udtryk i det berømte sted i 10,4: "Kristus, lovens ende til retfærdighed for enhver, der tror (τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι)." For uanset om τέλος opfattes i betydningen "ophør, afslutning" eller i betydningen "endemål", er situationen radikalt forandret (jf. 2 Kor 3,13). Som Hans Hübner prægnant har formuleret det, så gælder det for Paulus som forkynnder af evangeliet: "*Jesus Christus statt des Gesetzes*."<sup>42</sup>

## 7.

Sammenfattende kan det siges, at Paulus i sine breve, først og fremmest i de fire såkaldte hovedbreve, optræder som bibelsk teolog, og at hans interpretationsnøgle er Kristus. Det er oplevelsen af Kristus(forkyndelsen) som Guds indgreb til frelse, der fortættes til forestillinger gennem eksegese af Skriften. Netop fordi der med Kristus(forkyndelsen) er tale om noget nyt i forhold til Skriftens tid, udvikler Paulus det hermeneutiske princip, at Skriftens indhold først åbenbares i Kristus, dvs. alene var skjult til stede forud for hans komme. Hvor troen på Kristus muliggør en skriftlæsning "efter Ånden (κατὰ πνεῦμα)", dér bliver enhver skriftlæsning uden Kristus "efter kødet (κατὰ σάρκα)", dvs. uden åbenbaringskvalitet. Reelt betyder dette, at Skriften i denne *interpretatio Christiana* indholdsmæssigt bliver en ny bog.<sup>43</sup>

For Paulus kan Kristus altså ikke løsnes fra Skriften, fordi begge dele er åbenbaring af samme Gud. Evangeliet var for ham ikke en selvberoende størrelse. Hans rekurs til Skriften var ikke et tilbagefald, en uhjælpelig rest af noget jødisk hos apostlen. Tværtimod var Skriften Paulus' – ifølge hans egen forståelse – eneste mulighed for at skabe betydning. Der er ikke alene tale om, at Kristus åbenbarer Skriftens sande sigte, men tillige om, at Skriften åbenbarer Kristi betydning.

I et nutidigt perspektiv og ud fra en historisk-kritisk forståelse må vi sige, at Skriften udgjorde den forestillingsverden og forståelseshorisont, som Kristus-troens bevidsthedshistoriske konstruktion af betydning byggede på. Men fordi Skriften ikke i vort teologiske univers har samme status af guddommelig tale, kan

<sup>42</sup> Se 'Paulus 1', *TRE* 26 (1996) s. 133-153, s. 137. Kursiveringen er Hübners egen.

<sup>43</sup> Jf. U. Luz, 'Paulinische Theologie als Biblische Theologie', s. 140: "Paulus hat zwar den existierenden jüdischen Kanon geerbt, aber von Christus her inhaltlich aufgebrochen."

vi ikke på samme måde som Paulus og de andre nytestamentlige forfattere tale om Det Gamle Testamente som guddommelig forjættelse. Vi må nøjes med at sige, at oplevelsen af Jesus som Kristus blev gjort begribelig og kommunikerbar gennem noget, der kan karakteriseres som en rekonstruktion af Skriftens univers. Men netop fordi en historisk-kritisk forståelse således grundlæggende er historisk, kan en teologi, der vil respektere historien, heller ikke se bort fra Det Gamle Testamente, da bibelsk teologi ret forstået netop består i den rette bestemmelse mellem den kristne Bibels to dele. Alene inden for rammerne af en sådan bibelsk teologi er Det Gamle Testamente en kristen bog.

I en vis forstand er vi derfor teologisk forpligtede på Paulus' og de andre nytestamentlige forfatters læsning af Det Gamle Testamente. For i den kristne (hel)bibel er *Vetus Testamentum* grundlæggende *Vetus Testamentum in Novo receptum*.<sup>44</sup> Denne forståelse hverken kan eller skal dog forsvares ved en særlig kristen hermeneutik, som kan finde Kristus i Det Gamle Testamente, men må alene henholde sig til de nytestamentlige forfatters forståelse som en historisk kendsgerning.

<sup>44</sup> Jf. Ph. Vielhauer, 'Paulus und das Alte Testament', s. 227: "Nimmt man den hermeneutischen Ansatz des Paulus ernst, sieht man die Einheit der beiden Testamente in der Identität des Deus qui iustificat impium, dann hat das einige Folgen: Man ist von der Sorge befreit, die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament in historisch aufweisbaren Konvergenzen suchen zu müssen."

RECEPTIONEN AF DET GAMLE TESTAMENTE  
I MATTHÆUSEVANGELIET OG I LUKASSKRIFTERNE  
FRA TOLKNING TIL SKRIFTBEVIS<sup>1</sup>

*1. Indledning*

Blandt de sikre tegn på, at kristendommen i sit udspring var en jødisk sekt, er den selvfølgelige autoritet, som de jødiske hellige skrifter har i Det Nye Testamente. Således manifesterede den nye tro sig ikke mindst gennem tolkning af den skriftsamling, der for den kristne menighed med tiden blev Det Gamle Testamente. Sociologisk optræder den kristne menighed til at begynde med som et tolkningsfællesskab inden for jødedommens rammer.

Som den samtidige jødedomms skriftfortolkning udfoldede den kristne sig på flere måder, hvoraf de tidligste befinder sig helt inden for et jødisk hermeneutisk univers. Først efterhånden udvikler der sig tillige særlige kristne tolkningsmodeller, der blandt andet afspejler overgangen fra at være en jødisk sekt til et trossamfund, hvis medlemmer overvejende kom fra den pagane verden, hvor jødedommens Bibel ikke optrådte med samme selvfølgelige autoritet. Hvor den fra begyndelsen var en naturlig del af den guddommelige åbenbaring, måtte man hen ad vejen udvikle nye fortolkningsstrategier for at fastholde denne skriftsamling som en del af det konstituerende trosgrundlag.

Harvede det således til at begynde med været opgaven at legitimere Kristus-troen over for Skriften, blev det med tiden i stedet nødvendigt at legitimere Skriften over for Kristus-troen gennem en godtgørelse af dens særlige kristne betydning. Et vigtigt skridt på denne vej var udviklingen af det særlige skriftbevis, der, foruden at skulle stadfæste sammenhængen i Guds frelseshandlen, tjente til dokumentere de kristnes ret til Skriften i kraft af deres sande forståelse.

Dette skriftbevis, hvis logik er, at Jesu gerning og skæbne samt den kristne kirke kan identificeres som opfyldelse af forjættelserne i jødedommens Bibel, optræder først i de yngste lag i Det Nye Testamente. Måske kan dets forekomst ligefrem inddrages i forsøget på en datering. Dette er i hvert fald et af formålene

<sup>1</sup> Dansk udgave af paper ved seminar 'Reception of the Old Testament in the New Testament and other early Christian literature' ved det første møde i EABS i Utrecht den 6.-9. august 2000. Oprindelig offentliggjort på engelsk i *Novum Testamentum* 43 (2001) s. 315-330.

med denne analyse af forskellene mellem skriftbrugen i henholdsvis Matthäusevangeliet og Lukasskrifterne.

## 2. Hvad er et skriftbevis?

Det er ikke nogen ny erkendelse, at der er markante forskelle mellem brugen af jødedommens hellige skrifter i på den ene side Matthäusevangeliet, på den anden side Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger. Begge adskiller de sig i denne henseende igen fra det skrift, som de er fælles om at bygge på, nemlig Markusevangeliet, der på sin side udviser visse fællestræk med de ældste skrifter i Det Nye Testamente, de ægte Paulus-breve.<sup>2</sup> Det gælder i denne omgang ikke det ofte behandlede spørgsmål om, hvilken bibeltekst de to forfattere lagde til grund, men skriftcitatets funktion i konteksten.

Martin Rese opstillede i sin grundlæggende studie *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*<sup>3</sup> følgende fem kategorier af skriftbrug i Lukasskrifterne:

- 1) Hermeneutisk skriftbrug, hvor det berettede og det citerede umiddelbart identificeres, hvorved det berettede tolkes som Guds frelseshandling, uden at der reflekteres på tidsafstanden, og uden at Skriften optræder som argument i en bevisførelse. Eksempel: Joel 3,1-5 i Acta 2,17-21.
- 2) Typologisk skriftbrug, hvor afstanden i tid ligeledes ingen rolle spiller, ligesom eftertrykket heller ikke ligger på Skriftens beviskraft. Sjælden i Lukasskrifterne, hvor der dog er tilløb i Acta 7.
- 3) I familie med disse er det ligefremme skriftbevis, hvor vægten ligger på autoriteten, idet skriftordet fremhæves som et ord af Gud, David eller Skriften. Eksempler: Sl 16 og Sl 110 i Acta 2,25-26.34.
- 4) Skriftbevis efter skemaet opfyldelse og forjættelse, hvor tidsafstanden spiller en rolle, men hvor det er opfyldelsen, der kvalificerer skriftordet som forjættelse. Eksempel: Sl 2,7 i Acta 13,32-33.

<sup>2</sup> Se, foruden kapitlerne om 'Matthew' (Graham Stanton) og 'Luke/Acts' (Charles Kingsley Barrett) i D.A. Carson & H.G.M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*. FS Barnabas Lindars (Cambridge: Cambridge University Press 1988), hhv. s. 205-219 og s. 231-244, Hans Hübner, 'New Testament Interpretation of the Old Testament', i Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation* Vol I, Part 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996) s. 332-372, s. 348-350; jf. samme, 'New Testament, OT Quotations in the', i *ABD* 4 (1992) s. 1096-1104; Dietrich-Alex Koch, 'Schriftauslegung II. Neues Testament', *TRE* 30 (1999) s. 457-471, s. 462-463.

<sup>3</sup> StNT 1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1969). Se til det følgende især s. 38-42; 208-209; jf. samme, 'Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den Reden der Apostelgeschichte', i J. Kremer m.fl. (ed.), *Les Actes des Apôtres*, BEThL 48 (Leuven: Peeters 1979) s. 61-79, s. 72.

- 5) Skriftbevis efter skemaet forjættelse og opfyldelse, hvor skrift-ordet tolkes som en forjættelse, der kvalificerer bestemte hændelser som opfyldelse, eller som ligefrem skaber begivenheder eller beretninger derom. Eksempel: Sl 69 i Acta 1,16-20.

Man kan dog sætte spørgsmålstegn ved, om det er helt lykkeligt at bruge betegnelsen "bevis" i forbindelse med det "ligefremme skriftbevis" og "skriftbevis efter skemaet opfyldelse og forjættelse". Jeg foretrækker her betegnelsen "argument" i det første tilfælde, "betydningsudfoldelse" eller lignende i det andet.

Selve glosen "bevis" (ἀπόδειξις eller ἐπίδειξις) optræder i denne forbindelse først siden, nemlig hos Justin. Således hedder det i kap. 30 i hans *Apologi* som overskrift til gennemgangen i Apol 31-53 af forudsigelserne i Det Gamle Testamente om Jesus og apostlene, at Justin vil føre bevis (ἀπόδειξις) for, at Jesus er Guds søn, "idet vi ikke blot tror dem, der hævder dette, men med nødvendighed overbevises af dem, der profeterede det, før det skete, fordi vi med egne øjne ser, at det er sket, og at det sker, sådan som det blev profeteret; hvilket vi tænker vil vise sig at være det største og sandeste bevis (ἀπόδειξις)".<sup>4</sup> Konkluderende hedder det tilsvarende i Apol 52,1: "Siden vi nu har vist (ἐπεδείκνυμεν), at alt det, der allerede er sket, forinden er blevet forkyndt (προκεκηρύχθαι) ved profeterne, før det skete, så er det, med hensyn til det, der blev profeteret på samme måde, men som endnu forestår, nødvendigt at have tro på, at også det i alle tilfælde vil ske."<sup>5</sup> Det er Justin, der giver det egentlige skriftbevis sin fuldt udbyggede klassiske skikkelse.<sup>6</sup>

### 3. Markusevangeliet

Når det gælder belysningen i Markusevangeliet af Jesu betydning og skæbne ud fra Det Gamle Testamente, sker det som i 1 Kor 15,3-5 ikke ved hjælp af konkrete skriftcitater, men med en generel henvisning til Skriften; dette er tydeligst tilfældet i Mark 14,49, hvor omstændighederne omkring Jesu tilfangetagelse

<sup>4</sup> Anført efter *Justin Apologier*. Oversat med indledning og kommentar ved Henrik Pontoppidan Thyssen. Bibel og historie 18 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1996). Den græske tekst efter E.J. Goodspeed (Hg.), *Die ältesten Apologeten. Texte mit Einleitungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1914; Neudruck 1984).

<sup>5</sup> Se desuden Apol 31,7; 33,2; 44,11; Dial 36,2; 110; 117.

<sup>6</sup> Jf. Hans Freiherr von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, BHTh 39 (Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 1968) s. 109, hvor det bl.a. hedder: "Der Schriftbeweis, den Justin gleichzeitig traditionellerweise auch gegen die Juden führt, ist in dieser Form hinfort ein nahezu unveränderliches und in der Fülle der Belege auch später kaum übertroffenes Hauptstück der apologetisch-didaktischen Literatur geblieben."

begrundes med et "for at skrifterne kan opfyldes (ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί)". Dette er det eneste sted i Markusevangeliet, hvor verbet "opfylder (πληρώω)" optræder i forbindelse med "skrifterne" (jf. dog det tekstkritisk usikre 15,28 [= Luk 22,37]). I betydningen "skriftord" optræder γραφή desuden 12,10, mens henvisningen til "skrifterne" 12,24 angår deres vidnesbyrd om dødes opstandelse. Hjemmehørende i denne forbindelse er tillige henvisningerne til, hvad "der står skrevet (γέγραπται)" med henblik på at gå i opfyldelse (Mark 1,2; 7,6; 9,12; 9,13; 11,17; 14,21; 14,27) samt brugen af "det er nødvendigt (δεῖ)" om det, Gud forud har bestemt (Mark 8,31; 9,11; 13,7.10). Sammenfattende gælder, at Markusevangeliet inddrager Skriften ud fra en overbevisning om, at det, der hændte med og omkring Jesus, er i overensstemmelse med dens vidnesbyrd.

#### 4. Matthæusevangeliet

Ifølge Markus-hypotesen, der stadig fremstår som det rimeligste svar på spørgsmålet om, hvilket af de synoptiske evangelier der er ældst, har dette evangelieskrift ligget til grund for såvel Matthæus- som Lukasevangeliet. I Matthæusevangeliet, der kan karakteriseres som et nyskrevet og udvidet Markusevangelium, er inddragelsen af Det Gamle Testamente dog helt anderledes omfattende og intens. Særligt iøjnefaldende er de 10 såkaldte opfyldelses-citater, der optræder som redaktionelle konstateringer af, at "alt dette skete, for at det kunne opfyldes, der er talt af Herren gennem profeten, der siger ... (τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος ...)" (1,23; desuden 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4-5; 27,9); af disse har kun 21,4-5 en anledning i Markusevangeliet, idet skrift-citatet stort set afløser fortællingen Mark 11,4-5. Udsagnet 26,56, parallel-stedet til Mark 14,49, udmærker sig ved som dette at optræde som et Jesus-ord og ved, selv om dets ordlyd er tilnærmet de øvrige opfyldelses-citater, ikke at anføre et konkret skriftcitater (tilmed er det det eneste sted i Matthæusevangeliet, der taler om "profeternes skrifter").<sup>7</sup> Desuden er det "foregrebet" i det foregående v. 54, hvor afvisningen af magtanvendelse begrundes med ordene: "Hvorledes skulle så skrifterne opfyldes, at det er nødvendigt, at dette sker således? (πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως γενέσθαι;)"

For at forstå betydningen af "opfylder (πληρώω)" i opfyldelses-citaterne er det nærliggende at betragte de øvrige steder, dette verbum optræder i Matthæusevangeliet, nemlig 3,15; 5,17; 13,48 og 23,32. Disse steder er et stærkt indicium på, at

<sup>7</sup> For den omfattende litteratur om opfyldelses-citaterne, der især har beskæftiget sig med deres skikkelse og mulige herkomst, se fx Mogens Müller, *Kommentar til Matthæusevangeliet*, Dansk Kommentar til Det nye Testamente (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000) s. 86-88.

verbet først og fremmest angår den opfyldelse, der består i en udfoldelse; således går 13,48; 23,32 ganske vist på det at "fylde op", men 3,15 og 5,17 viser, at verbet desuden kan have nuancen "virkeliggøre".<sup>8</sup> Hvad der er tale om i disse opfyldelses-citater, er derfor, at først med det, der skete, blev skriftordets indhold åbenbart. Det er således ikke et bogstaveligt forstået skriftord, hvis indhold identificeres med en stedfunden hændelse. Heller ikke i Matthæusevangeliet møder vi derfor skrift-beviset.

At der dog er et stærkt moment af udtalt tro på at være i overensstemmelse med Skriften, fremgår af de få "det står skrevet (γέγραπται)"-steder, der som 2,5; 11,10; 26,24.31 relaterer begivenheder til Skriften, men også her er motivet "udfoldelse" til stede. Hjemmehørende i denne sammenhæng er desuden de "det er nødvendigt (δεῖ)"-steder, der signalerer den guddommelige forudbestemmelse (16,21; 17,10; 24,6; jf. 26,54). Glosen "profeti (προφητεία)", der kommer nærmest på betydningen "forudsigelse", optræder i Matthæusevangeliet kun ét sted (i de øvrige evangelier og Apostlenes Gerninger slet ikke), nemlig 13,14 i forbindelse med citatet fra Es 6,9-10 LXX; det forbindes dér med verbet "opfylder (ἀναπληρώ)", forekommer ligeledes kun her i evangelierne). Verbet "profeterer (προφητεύω)" står med en lignende betydning i 15,7, hvad der desuden gælder 11,13, hvor det karakteriserer alle profeternes og lovens virke indtil Johannes Døber (hvorimod de to eneste andre belæg, 7,22; 26,68 (= Luk 22,64), synes at have en anden betydning).

Jesus som udfoldelsen af Skriftens vidnesbyrd kommer imidlertid derudover til udtryk i fx den indførende slægtstavle, der lader ham fremstå som den legitime arving til forjættelserne til Abraham og David, samt i udformningen eller ligefrem skabelsen af en række hændelser i Jesu liv, der bedst lader sig forstå som "skrift-virkeliggørelse". Det gælder udformningen af barndomshistorien (kap. 2) under inddragelse af den Moses-haggada, som levede i den antikke jødedom, skildringen af messias Jesus som anti-type til Israel i fristelsesberetningen (4,1-11), indfødselsen af forløber-motivet samt en række steder, hvor Skriftens ord bliver til virkelighed omkring Jesus. Således må for eksempel de drenge, der hylder Jesus i templet (21,15-16), være en virkeliggørelse af de spæde fra Sl 8,3.

Der er således noget "skrift-internt" over Matthæusevangeliet. Ganske vist er der et historisk perspektiv i skikkelse af en frelseshistorie, hvor et nyt folk substituerer det jødiske som bærer af forjættelsen. Men historien går så at sige ikke videre, men udfolder sig i Skriftens univers. Jesus er ikke kommet for at nedbryde

<sup>8</sup> Grundlæggende er her stadig Henrik Ljungman, *Das Gesetz erfüllen: Mt 5,17ff. und 3,15 untersucht*, LUÅ 1.50.6 (Lund: Gleerup 1954). Jf. C.F.D. Moule, 'Fulfilment-words in the New Testament: Use and Abuse', *NTS* 14 (1967-1968) s. 293-320, optrykt i samme, *Essays in New Testament Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press 1982) s. 3-36.



loven og profeterne, men er åbenbaringen af deres sande, men hidtil skjulte indhold. Karakteristisk er det, at alle opfyldelses-citaterne angår detaljer i Jesus-biografien, dvs. fortiden, ikke samtiden, end sige fremtiden.

Krister Stendahl pegede i *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*<sup>9</sup> tidligt på, at skriftbrugen i Matthæusevangeliet udviser stærke paralleller til Dødehavsskrifternes *peshar*-kommentarer, især Habakkuk-kommentaren (1QpHab). Stendahls anliggende var først og fremmest at vise, hvorledes den kontekstuelle interpretation af det profetiske ord kunne gribe ind i gengivelsen af det, og at dette var sket i en skole-sammenhæng. Allerede Bertil Gärtner pegede dog på den svaghed i Stendahls tese, at der i Matthæusevangeliet ikke som i *peshar*-kommentarerne er tale om udlægning af en længere sammenhængende tekst.<sup>10</sup> Alligevel er inddragelsen af *peshar*-kommentaren på sin plads. For skrift-citatet optræder ikke først og fremmest som en forudsigelse, som nu kan konstateres opfyldt, men hvad det drejer sig om, er, at Jesus-hændelserne udlægger Skriften, således at dens tale derefter optræder med en ny betydning. Det er således først i kraft af en åbenbaring, skriftordets betydning kommer for en dag. Dette skal igen ses som led i et forsøg på at fastholde Skriftens autoritet.

### 5. Lukasskrifterne

De tider er for længst forbi, hvor tyngdepunktet i studiet af de synoptiske evangelier lå i rekonstruktionen af den historiske Jesus, og hvor der derfor var en stærk tendens til at harmonisere indholdet af de tre skrifter. Således har redaktionskritikken afdækket, at de tre synoptiske evangelier er tre i høj grad selvstændige forsøg på en tilrettelæggelse af den teologiske betydning af den "jordiske Jesus", dvs. af Jesu gerning forud for ophøjelsen, dog set i lyset af troen på hans opstandelse/ophøjelse. Også tidligere blev det her gjort klart, at Lukasskrifterne med hele deres anlæg skiller sig stærkt ud fra Markus- og Matthæusevangeliet. Dette giver sig ikke mindst udtryk i tilføjelsen af en umiddelbar fortsættelse til evangeliedelen i Acta. Om man er enig i hans værdidom eller ej, så ramte Franz Overbeck således noget centralt med sit berømte udsagn om forudsætningen for denne tilføjelse: "Es ist das eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der größte Exzeß der falschen Stellung, die sich Lukas zum Gegenstand gibt. ... Lukas behandelt historiographisch, was keine Geschichte und auch so nicht

<sup>9</sup> ASNU 20 (Lund: Gleerup 1954). 2. udgave (Philadelphia: Fortress Press 1968) er forsynet med et længere Preface (s. i-xiv), hvori Stendahl modificerer en række af sine synspunkter.

<sup>10</sup> Se B. Gärtner, 'The Habakkuk Commentary (DSH) and the Gospel of Matthew', *StTh* 8 (1954) s. 1-24, især s. 13-14.

überliefert war.”<sup>11</sup> For i Lukasskrifterne går historien ikke alene videre, men den videre historie får konstituerende betydning.

Afstanden til de andre synoptiske evangelier bliver bl.a. tydelig i Lukasskrifternes skriftbrug.<sup>12</sup> Denne forfatter synes at have haft direkte kendskab til i hvert fald dele af jødedommens hellige skrifter og det i Septuagintas skikkelse,<sup>13</sup> selv om han kan forholde sig frit til dens ordlyd.<sup>14</sup> Lukasskrifterne repræsenterer således en selvstændig skriftbenyttelse.

I endnu højere grad end i de to andre synoptiske evangelier bliver jødedommens Bibel i Lukasskrifterne betydningsfuld i den teologiske argumentation. Var det i Markus- og Matthæusevangeliet grundlæggende troen på Jesus, der kastede lys ind over Skriften, får jødedommens Bibel i dette forfatterskab en større egenbetydning. Med Paulus som talerør bekender Lukasskrifternes forfatter sig i Acta 24,14 som en, der tror ”på alt, hvad der er i overensstemmelse med loven, og alt, hvad der er skrevet hos profeterne (πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις)”.<sup>15</sup> Overhovedet optræder Skriften

<sup>11</sup> Franz Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von C.A. Bernoulli (Basel 1919; Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963), s. 78-79. Citeret hos fx Martin Rese, 'Das Lukas-Evangelium. Ein Forschungsbericht', *ANRW* II,25,3 (1985) s. 2258-2328, s. 2201, hvor note 168 redegør for noget af citatets virkningshistorie. Taktløsheden består i, at den religiøse "Verehrung" ikke eksklusivt omfatter Jesus, men tillige forløberen og de apostolske vidner.

<sup>12</sup> Se, foruden M. Reses ovenfor nævnte *Alttestamentliche Motive*, fx Jacob Jervell, 'Die Mitte der Schrift. Zum lukanischen Verständnis des Alten Testaments', i U. Luz & H. Weder (Hg.), *Die Mitte des Neuen Testaments*. FS Eduard Schweizer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983) s. 79-96; her anført efter oversættelse til engelsk: 'The Center of Scripture in Luke', i samme, *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History* (Minneapolis: Augsburg 1984) s. 122-137; 179-183. Jf. samme, *The Theology of the Acts of the Apostles*, New Testament Theology (Cambridge: Cambridge University Press 1996) s. 61-75. Desuden Darrell L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology*, JSNTSup 12 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1987).

<sup>13</sup> Dette er en hovedpointe i Traugott Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, TU 104 (Berlin: Akademie-Verlag 1968).

<sup>14</sup> Jf. M. Rese, *Alttestamentliche Motive*, s. 216. At noget bibelsk stof blev overtaget i allerede bearbejdet skikkelse, kommer fx til udtryk i Stefanus' tale i Acta 7. Se Mogens Müller, 'Bibelhistorien i den antikke jødedom og i Det Nye Testamente', i Geert Hallbäck & John Strange (red.), *Bibel og historieskrivning*. FBE 10 (København: Museum Tusculanum 1999) s. 176-185.

<sup>15</sup> J. Jervell, 'The Center of Scripture', s. 122, fastslår: "Luke is the fundamentalist – *sit venia verbo* – in the New Testament."

som et samlet hele, selv om benævnelsen kan differentieres.<sup>16</sup> Det profetiske aspekt er dog det overordnede, sådan som det fx fremgår af Luk 1,70; 18,31; 24,25; Acta 10,42-43; 13,40; 15,15; 26,27 og 28,23, hvor "profeterne" står for Skriften.

Også i det lukanske forfatterskab finder vi verbet "opfylder (πληρόω)" anvendt i forbindelse med Skriften, og det endda på to prægante steder i Lukasevangeliet, siden tre i Acta. Det første i evangeliedelen er i forbindelse med Jesu "tiltrædelsesprædiken" i Nazaret, hvor han efter oplæsningen af Es 61,1-2 (Luk 4,18-19) og efter at have afleveret bogen og sat sig, med alles øjne hvilende på sig "begyndte med at sige til dem: 'I dag er dette skriftord opfyldt i jeres ører (ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν)'. Det er Jesus selv, der taler, og opfyldelsen sker i tilhørernes ører. Udtryksmåden lægger op til afslutningsformlen på Sletteprædikenen (7,1): "Da han havde afsluttet hele sin tale til folket ('Επειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ), gik han ind i Kapernaum."<sup>17</sup>

Det andet sted er det lige så betydningsmættede udsagn i 24,44, hvor Jesus viser tilbage til, hvad han har sagt, hans λόγοι, mens han endnu var sammen med disciplene, nemlig "at det er nødvendigt, at alt det opfyldes, der er skrevet om mig i Moses' lov og profeterne og salmerne (ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ)." Jesus må dog efterfølgende (vv. 46-47) "åbne (διανοίγω)" deres sind, for at de kan forstå skrifterne; det sker med ordene, "at således står der skrevet, at den salvede skal lide og opstå fra døde, og at der i hans navn skal forkyndes omvendelse til syndernes forladelse for alle folkeslag (ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅφεςιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη)."

Nævnes i denne forbindelse bør desuden 18,31, hvor Jesus som indledning til en lidelsesforudsigelse erklærer, at "alt det, som er skrevet ved profeterne om menneskesønnen, skal opfyldes (τετελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ

<sup>16</sup> Hvor Matthæusevangeliet kan tale om loven og profeterne (5,17, 7,12; jf. 11,13), findes i Lukasskrifterne foruden denne to-delning (Luk 16,16; Acta 13,15; 24,14; 28,23) tillige i 24,44 den tre-delning, som også kendes fra antik-jødiske tekster, nemlig Forord til Siraks Bog, 4QMMT C 10-11, Filon, *De vita contemplativa* 25; jf. Josefus, *Contra Apionem* I,37-41.

<sup>17</sup> Dette er det eneste sidestykke til de stereotype afslutningsformler ved de fem store taler i Matthæusevangeliet (7,28; 11,1; 13,53; 19,1 og 26,1). At forfatteren til Lukasevangeliet har kendt Matthæusevangeliet, er den nærmest liggende forklaring.

των προφητων τω υιω του ανθρωπου)". Men i lighed med i 22,37 er det her verbet τελέω, der er benyttet.

Forståelsesbarrieren ligger nu i disciplenes sind, ikke i Skriften. Det fremgår af 24,25-27, hvor Jesus konstaterer uforstandigheden og tungnemheden i hjertet hos de to bedrøvede Emmaus-vandrere til "at tro på alt det, som profeterne har talt". Således spørger han indledende: "Mon ikke det er nødvendigt, at den salvede lider dette og indgår til sin herlighed?" Og idet han begyndte ud fra Moses og ud fra alle profeterne, forklarede han i alle skrifterne det, (der handlede) om ham selv (οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ)." Verbet διερμηνεύω, der kan betyde både "oversætter" (Acta 9,36) og "udlægger" (1 Kor 12,30; 14,5.13.27), må her tages i betydningen "forklarer", da det ikke drejer sig om fortolkning, men om fremdragelse af de steder i Skriften, der rent faktisk forudsiger Jesu skæbne; i 24,32 gøres skrifterne dog til det direkte objekt for "åbner (διανοίγω)", men betydningen synes fortsat at være, at Jesus får de to til at se klart.

Trods brugen af "opfylder (πληρώω)" er vi dermed langt væk fra Matthæus-evangeliets opfyldelses-citater. Skriftordet og Skriftens samlede vidnesbyrd kommer her til at fungere som forudsigelse, der er gået i opfyldelse. Denne anderledes brug af "opfylder (πληρώω)" kommer derudover til udtryk steder som 9,31; 21,24 og 22,16.

For forfatteren til Lukasskrifterne er Skriften grundlæggende forudsigelse. Det gælder ikke alene forhold, der allerede er gået i opfyldelse, men tillige endnu udestående begivenheder, sådan som det er tilfældet i Luk 1,70 med henblik på forjættelsen i 1,68-75<sup>18</sup> og i det tilsvarende sted Acta 3,21. Det springende punkt er, om man er i stand til at se Jesus som opfyldelsen af skrifternes forudsigelser eller ej. Også dette er en del af dette forfatterskabs omsættelse af historien om den jordiske Jesus til et led, om end det afgørende, i en fortløbende frelseshistorie. Ved at være opfyldelsen af forjættelsen udgør historien om den jordiske Jesus udgangspunktet for opfyldelsens historie. Derfor bliver, som det fremgår af Apostlenes Gerninger, det afgørende stridspunkt mellem jøderne og de kristne troen på, at Jesus virkelig er denne opfyldelse af forjættelsen. Det er akkurat i denne teologiske kontekst, det egentlige skriftbevis udvikler sig.

I Apostlenes Gerninger indgår skriftcitaterne således som argumenter for, at bestemte begivenheder måtte finde sted. Det gælder erstatningen af Judas med

<sup>18</sup> Se M. Rese, *Alltestamentliche Motive*, s. 179-180, med argumentation for at forstå aorist-formerne som skildrende fremtidige begivenheder.

Matthias (Acta 1,15-26: Sl 69,26 og Sl 109,8), hvor det v. 16 hedder: "Det er nødvendigt, at det skriftord opfyldes, som Helligånden udtalte forud (ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)." Det er tillige tilfældet med Helligåndens komme over apostlene (2,1-21: Joel 3,1-5 LXX) samt appliceringen af Sl 15,8-11 LXX på Jesu opstandelse fra døde i 2,24-31 (jf. 13,35-37). I 3,18 understreges momentet af forudsigelse gennem udsagnet: "Men det, som Gud forud forkyndte gennem alle profeteres mund, at hans salvede skulle lide, har han opfyldt således (ὁ δὲ θεὸς, ὃ προκατήγγειλεν διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν παθεῖν τὸν χριστὸν αὐτοῦ, ἐπλήρωσεν οὕτως)." Verbet "forkynder forud (προκαταγγέλλω)" optræder igen<sup>19</sup> i 7,52 i anklagen mod jøderne for at have dræbt dem, der forudsagde den retfærdiges komme.

I 13,27 siger Paulus til jøderne i synagogen i det pisidiske Antiokia, at Jesulems indbyggere og deres ledere ved at dømme Jesus "har opfyldt profeternes udsagn, som oplæses hver sabbat (τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένους [...] ἐπλήρωσαν)" – i 13,29 udtrykkes det samme med verbet "fuldendte (ἐτέλεσαν)".

Tydeligst optræder skriftbeviset imidlertid i 17,2-3, hvor det fortælles, at Paulus i synagogen i Thessalonika over tre sabbatter førte samtaler med jøderne ud fra skrifterne, idet han åbnede dem og godtgjorde, "at det er nødvendigt, at den salvede lider og opstår fra døde, og at denne er den salvede, den Jesus som jeg forkynder jer (ὅτι τὸν χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι οὗτος ἐστὶν ὁ χριστός [ὁ] Ἰησοῦς ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν)." Her står vi over for et klart eksempel på, at skriftens indhold bestemmes først, hvorefter der finder en identifikation sted af Skriftens messias-billede med forkyndelsens Jesus. Samme pointe optræder i 18,28, hvor det hedder, at Apollos gendrev jøderne i Efesos offentligt, "idet han ved hjælp af skrifterne (be)viste, at den salvede er Jesus (ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν)", samt i 26,22-23, hvor Paulus over for kong Agrippa bedyrer, at han ikke har vidnet om noget som helst "ud over det ..., som både profeterne og Moses sagde skulle ske, nemlig at den salvede er underkastet lidelse, at han som den første ved opstandelsen fra døde skal forkynde lys for både folket og folkeslagene (ἐκτὸς ... ὧν τε οἱ προφῆται ἐλάλησαν μελλόντων γίνεσθαι καὶ Μωϋσῆς, εἰ παθητὸς ὁ χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν)." Her tages Skriften ligesom i Luk 24,47 (jf. Luk 2,32) til indtægt for forkyndelsen af evangeliet for ikke-jøder.

Som det er fremgået, tjener skriftbeviset først og fremmest til at konstatere, at

<sup>19</sup> Acta 3,18 og 7,52 er de eneste nytestamentlige belæg for dette verbum.

det var forudsagt, at den salvede skulle lide. Dette har åbenbart været det springende punkt, også *intra muros*. Hvor Jesus i Mark 8,31 (= Matt 16,21) i den første lidelsesforudsigelse kan sige, at "det er nødvendigt, at menneskesønnen skal lide meget (... δεῖ πόλλα παθεῖν)", og i 9,12 kan fastslå, at der står skrevet om menneskesønnen, "at han skal lide meget (ἵνα πόλλα πάθῃ" – henvisningen til, hvad der står skrevet, er udeladt i Matt 17,12), dér fremhæves dette moment langt stærkere i Lukasskrifterne. Foruden i parallellen til Mark 8,31 (samtalet om Elias er udeladt i Luk.) optræder motivet i den "lille apokalypse" i 17,22-37 i v. 25 i forbindelse med et udsagn om genkomsten i ordene "men det er nødvendigt, at han først skal lide meget (πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πόλλα παθεῖν ...)". Dette er det så, der, først i 18,31; 24,26-27; 24,46-47, siden i Acta 3,18; 17,3 og 26,23, direkte gøres til genstand for et skriftbevis. Påfaldende nok består beviset dog i alle tilfælde i henvisninger til Skriften som sådan, ikke i konkrete citater.

Det fortjener desuden opmærksomhed, at den glose, der frem for nogen betyder forjættelse, ἐπαγγελία, hverken optræder i Markus- eller Matthæusevangeliet (og for dens sags skyld heller ikke i Johannesevangeliet), men derimod én gang i Lukasevangeliet (24,49) og otte gange i Apostlenes Gerninger. Her kan det afspejle en paulinsk sprogbrug (især Rom 9,4; 2 Kor 1,20; jf. "forkynder forud (προεπαγγέλλομαι)" i Rom 1,2), der igen har sine forudsætninger i græsk-sproget jødedom.<sup>20</sup> Hvor begrebet "forjættelse (ἐπαγγελία)" i Acta 1,4 står identisk med forjættelsens indhold (ligesom i Luk 24,49), i Acta 2,33 har Helligånden som konkret objekt, i 7,17 gælder Guds løfte til Abraham og i 23,21 en officers forventede tilsagn, optræder det i 2,39; 13,23.32; 26,6 som samlebetegnelse for Guds løfter.

Martin Rese kunne konstatere, at skriftbeviset i skikkelsen opfyldelse-forjættelse og i skikkelsen forjættelse-opfyldelse i Det Nye Testamente ikke optræder hos Paulus, i Q (*sic!*) og i Markusevangeliet, ligesom der så godt som ingen forbilleder findes for det i den jødiske skriftbenyttelse.<sup>21</sup> Til denne liste må, hvad angår det egentlige skriftbevis efter skemaet forjættelse og opfyldelse, føjes Matthæusevangeliet. Lukasskrifterne betegner med deres inddragelse af skriftbeviset et nybrud i opfattelsen af Skriften. Skriften optræder på en ny måde som hjælp til at forstå Guds frelseshandlen i fortid, nutid og fremtid.<sup>22</sup> Derudover kunne Rese

<sup>20</sup> Se Julius Schniewind/ Gerhard Friedrich, 'ἐπαγγέλλα κτλ.', *ThWNT* 2 (1935) s. 573-583, især 576-577.

<sup>21</sup> Se *Alttestamentliche Motive*, s. 42.

<sup>22</sup> Se *Alttestamentliche Motive*, s. 209: "Zur Zeit des Lukas ist die Schrift des Alten Testaments kaum nur eine Fundgrube für ein mehr oder weniger zufälliges und beliebig ersetzbares Material zu zeitbedingten Glaubensaussagen. Wenigstens zeigt gerade der differenzierte Rück-

konkludere, at Lukasskrifternes forfatter, i modsætning til Matthæusevangeliets, der især lader sine opfyldelses-citater angå Jesu forgangne liv, synes at være interesseret i Det Gamle Testaments betydning for samtiden. Derimod mener Rese ikke, at den gruppe af citater, der er typiske for en lineær forståelse af frelses-historien, helt spiller den rolle, som man skulle have forventet ud fra den sædvanlige forståelse af frelseshistorien i Lukasskrifterne.<sup>23</sup>

Det er dog karakteristisk, at det lukanske forfatterskab er det eneste i Det Nye Testamente, hvori Israels frafaldshistorie skrives ud direkte, nemlig i Stefanus' såkaldte forsvarstale i Acta 7,2-53. Paulus inddrager i en typologisk fortolkning i 1 Kor 10 et kapitel deraf i sin parænese, mens Markus- og Matthæusevangeliet fortrinsvis gengiver denne frafaldshistorie i lignelsesform (lignelsen om de utro vingårdsforpagtere (Mark 12,1-11), i Matthæusevangeliet indkapslet af lignelsen om de to sønner (Matt 21,28-32) og lignelsen om kongesønnens bryllup (Matt 22,1-14)). Men Lukasskrifterne bringer altså, foruden denne lignelse (Luk 20,9-18), Stefanus' detaljerige bibelhistoriske tale, der munder ud i en anklage mod jøderne for at være hårdnakkede og altid stå Helligånden imod, selv om de havde modtaget loven ved engles mellemkomst.<sup>24</sup> Senere i samme skrift, i 13,17-25, optræder i Paulus' tale i synagogen i det pisidiske Antiokia et lignende om end adskilligt kortere vue over Israels historie, denne gang som forjættelsens historie, hvor også begyndelsen til opfyldelsen i skikkelse af Johannes Døbers forkyndelse forud (verbet *προκηρύσσω* er et hap. leg.) figurerer.

I overensstemmelse hermed fremstår loven i dette forfatterskab som en mulig frelsesvej for jøderne, hvis de blot havde fattet og overholdt den (se Luk 16,29-31).<sup>25</sup> Den lukanske parallel til det periodiserende udsagn i Matt 11,13, nemlig Luk 16,16, fjerner verbet "profeterede", der lægger op til opfyldelse, hvorved "loven og profeterne" for perioden indtil Johannes kommer til at stå mere på linje med det Gudsrige, der fra da af forkyndes. Afstanden til de andre evangeliers opfattelser af jødedommens hellige skrifter kommer i denne sammenhæng desuden til udtryk i Lukasskrifternes særlige stilling til Moseloven. Således er det muligt som en af effekterne af en overhovedet mere universalistisk organiseret til-

---

griff auf die Schrift durch Lukas, daß für ihn die Schrift eine wesentliche Verstehenshilfe für Gottes Handeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft darstellt."

<sup>23</sup> Se *Alttestamentliche Motive*, s. 210.

<sup>24</sup> For enkeltheder, se M. Müller, 'Bibelhistorien i den antikke jødedom', s. 182-184.

<sup>25</sup> At det ikke blot drejer sig om overholdelse af loven, men gælder Skriftens samlede vidnesbyrd, fremgår af nævnelser af profeterne, som tilkendegiver, at det, at en kom fra de døde, blot ville være opfyldelse af Skriften.

rettelæggelse af frelseshistorien i dette forfatterskab at se en afvikling af Moseloven, hvad angår de dele, der konstituerer den jødiske identitet.<sup>26</sup> Således kan der i Acta 6,14; 15,1; 21,21; 28,17 tales om "skikke (ἔθη)" i forbindelse med Moseloven.<sup>27</sup>

Sammenfattende kan det siges, at skriftbeviset i det lukanske forfatterskab ikke mindst får sin betydning derved, at Skriften opfattes som klar og forståelig i sig selv.<sup>28</sup> Jødernes afvisning skyldes alene en forhærdelse, der har bevirket, at de ikke fatter Skriften – således bringes Es 6,9-10, der Mark 4,12; Matt 13,14-15 appliceres på Jesu lignelsesforkyndelse, i Acta 28,26-27 i anvendelse med henblik på de romerske jøders afvisning af Paulus' vidnesbyrd om Guds rige og forsøg på ud fra Moseloven og profeterne at overbevise dem om Jesus. Det er ikke som i 2 Kor 3 først Kristus, der fjerner dækket over Skriften. Men Skriftens i sig selv klare tale rejser spørgsmålet om, hvem dens udsagn handler om.<sup>29</sup>

### 6. Dateringsspørgsmålet

Den udbredte datering af Lukasskrifterne til de sidste årtier af 1. årh. e.Kr., dvs. samme tidsrum som Matthäusevangeliet, synes moden til revision. Hvor dateringen af Matthäusevangeliet til omkring 80-85 e.Kr. kan støtte sig til en forholds-

<sup>26</sup> Jf. hertil Mogens Müller, 'Historie som teologi. Om afviklingen af Moseloven i Lukasskrifterne', i Mogens Müller & John Strange (red.), *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*. FBE 4 (København: Museum Tusculanum 1993) s. 123-150 [se kap. 10 nedenfor]. Jf. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, s. 56, hvor det i fortsættelse af et udsagn om, at den mosaiske lov i Lukasskrifterne ikke længere har nogen ret, hedder: "So war Lukas auf historischem Wege bei demselben Ergebnis angelangt, das Paulus unter Hinweis auf seine Berufung, sozusagen dogmatisch gefordert hatte."

<sup>27</sup> En ganske anden forståelse af lovens betydning i Lukasskrifterne findes hos Jacob Jervell. Se sidst *The Theology of the Acts of the Apostles*, s. 54-61.

<sup>28</sup> Jf. J. Jervell, 'The Center of Scripture', s. 129, hvor det i forbindelse med den negativt-polemiske brug af Skriften i Acta 2 og 13 til at klargøre, hvad det medfører ikke at forstå dens tale, nemlig at Jesus er messias, og hvad der er Israels frelse, hedder: "The Scriptures are in themselves clear, and there is no special exegesis. Luke finds no special mysteries in the wording; there is no "spiritual," mystical understanding, but only the literal."

<sup>29</sup> Således slører det forskellen, når von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, s. 60, med en henvisning til Acta 8,30-31 hævder, at "auch Lukas weiß, so gut wie Paulus, daß der Sinn der Weissagungen sich erst von der Gegenwart, d.h. von Christus her wirklich erschließt." For mens Kristus hos Paulus og i Matthäusevangeliets opfyldelses-citater udfylder skriftordet med en ny betydning i form af en åbenbaring, er han i Lukasskrifterne den, der passer til forjættelsens signalement. Således spørger den etiopiske hofmand i v. 34 heller ikke om, hvad skriftstedet Es 53,7-8 betyder, men hans rådvildhed gælder, hvem der er tale om.



vis sikker bevidnelse af eksistensen af dets tekst omkring år 100,<sup>30</sup> er Markions evangelium højst sandsynligt det tidligste vidnesbyrd om eksistensen af Lukas-evangeliet (og dermed Apostlenes Gerninger).<sup>31</sup> Dateringen til slutningen af 1. årh.<sup>32</sup> bygger almindeligvis især på postulater om ukendskab til Matthæusevangeliet samt til Paulus' breve,<sup>33</sup> to tvivlsomme antagelser.<sup>34</sup> Der er tale om en cirkelslutning: Fordi de to skrifter praktisk taget er samtidige, har forfatteren til Lukasevangeliet ikke kendt Matthæusevangeliet, selv om bemærkningen om de "mange (πολλοί)" forgængere i Luk 1,1 synes at lægge op til den modsatte antagelse. Omvendt er det utænkeligt, at forfatteren til Lukasevangeliet, hvis han virkede et stykke ind i det 2. årh., ikke skulle have kendt Matthæusevangeliet.<sup>35</sup> Vanskeligere er det at bestemme forholdet til Johannesevangeliet.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Se, foruden de gængse indledninger, Wolf-Dietrich Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, WUNT 2. Rh. 24 (Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 1987).

<sup>31</sup> Se Martin Rese, 'Das Lukas-Evangelium', s. 2263.

<sup>32</sup> En undtagelse er C.F. Evans, *Saint Luke*. TPI Commentaries to the New Testament (London: SCM Press 1990, 2. oplag 1993) s. 14, hvor konklusionen lyder: "All that can be suggested, therefore, as a date for Luke-Acts is between AD 75 and 130."

<sup>33</sup> Se sidst Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*. AB Reference Library (New York: Doubleday 1997) s. 273-274.

<sup>34</sup> Hvor det i det 19. årh. var en almindelig antagelse, at forfatteren til Apostlenes Gerninger havde kendskab til Paulus' breve, har denne opfattelse i dag kun få fortalere som fx Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*. BHTh 68 (Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 1979) s. 163-173, og Lars Aejmelæus, *Die Rezeption der Paulusbrieve in der Miletrede (Apg 20:18-35)*, AASF Serie B Tom 232 (Helsinki 1987) s. 41-73, hvor forskningshistorien opridses. Michael D. Goulder, *Luke – A New Paradigm*, I, JSNTSup 20 (Sheffield Academic Press 1989) s. 129-146, argumenterer for, at forfatteren til Lukasevangeliet kendte 1 Kor. og 1 Thess. Ved en datering til 2. årh. må desuden spørgsmålet, om Lukasskriftens forfatter kendte til Josefus' værker, tages op til fornyet overvejelse. For ældre repræsentanter for denne forståelse, se fx Holger Mosbech, *Nytestamentlig Isagogik* (København: Gyldendal 1946-1949) s. 262. Væsentligste ældre bidrag er M. Krenkel, *Josephus und Lucas. Der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtschreibers auf der christlichen nachgewiesen* (Leipzig: Haessel 1894). I nyere tid er synspunktet forfægtet af fx S. Mason, *Josephus and the New Testament* (Massachusetts: Hendrickson 1992).

<sup>35</sup> Et meget udførligt forsøg på at vise, at Lukasevangeliet blandt sine kilder også havde Matthæusevangeliet, er M.D. Goulders to-bindsværk, *Luke – A New Paradigm*.

<sup>36</sup> Der er dog fortolkere, der vil mene, at forfatteren til Lukasskrifterne har haft kendskab til johannæisk tradition. Således F. Lamar Cribbs, 'St Luke and the johannine Tradition', *JBL* 90 (1971) s. 422-450; samme, 'A Study of the Contacts that Exist between St Luke and St John', in

Naturligvis kan en del af forklaringen på afstanden til Matthæusevangeliet ligge i, at Lukasskrifterne blev til i et andet miljø. Men det må overvejes, om der ikke desuden er tale om en senere periode, hvor en kirkehistorisk udvikling havde ændret situationen i forhold til jødedommens Bibel. Franz Overbeck kunne skrive, at Justin i forholdet til den gammeltestamentlige lov repræsenterer en principløshed i slægt med, hvad vi finder i Apostlenes Gerninger,<sup>37</sup> samtidig med at han fandt det udelukket, at Justin skulle have kendt dette skrift.<sup>38</sup> Da der ikke er grund til at genoptage Albrecht Ritschls gamle tese, at Markion skulle have benyttet et ur-Lukasevangelium, idet det nu foreliggende skulle være resultatet af en kirkelig redaktion som modtræk mod ærkekætteren,<sup>39</sup> må det have foreligget i 130'erne. At Lukasevangeliet skulle være meget ældre, er der imidlertid ingen tvingende grund til at regne med.<sup>40</sup>

---

G. MacRae (ed.), *SBL 1973 Seminar Papers*, s. 1-93; samme, 'The Agreement that Exist between John and Acts', i C.H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Edinburgh: T. & T. Clark 1978) s. 40-61. Barbara Shellard, 'The Relationship of Luke and John: A Fresh Look at an Old Problem', *JThS* NS 46 (1995) s. 71-98, plæderer ligeud for, at "Luke knew and used John, and not vice versa" (p. 98). Tilsvarende drøfter Robert Morgan, 'Which Was the Fourth Gospel? The Order of the Gospels and the Unity of Scripture', *JSNT* No. 54 (1994) s. 3-28, sympatisk argumenterne for, at det ikke er Johannesevangeliet, der er det Fjerde Evangelium, men at denne plads i virkeligheden tilkommer Lukasevangeliet. Selv om der ikke kan siges noget med sikkerhed, er det sigende, at spørgsmålet faktisk kan stilles.

<sup>37</sup> Franz Overbeck, 'Ueber das Verhältniss Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte', *ZWTh* 15 (1872) s. 305-349, især s. 332. J.C. O'Neill, *The Theology of Acts in its Historical Setting* (London: S.P.C.K. 161; 2. udgave 1970), er ligeledes, på grund af nærheden til Justin, overbevist om et sent tilblivelsestidspunkt, nemlig 115-130. Blot mener O'Neill, at det skyldes en fælles kilde.

<sup>38</sup> Se 'Ueber das Verhältniss Justins', s. 317.

<sup>39</sup> Se Albrecht Ritschl, *Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas* (Tübingen 1846). Ritschls vejleder, Ferdinand Christian Baur, delte denne opfattelse. Jf. M. Rese, 'Das Lukas-Evangelium. Ein Forschungsbericht', s. 2273 [Se dog den i Forord n. 1 nævnte afhandling af Matthias Klinghardt].

<sup>40</sup> En sådan sendatering kunne også forklare tavsheden om Lukasevangeliet i Papias-fragmenterne, som synes at skulle tidsfæstes til omkring 140 (jf. fx Niels Hyldahl, *Den ældste kristendoms historie* (København: Museum Tusculanum 1993) s. 350-351). Selv om det intet beviser, er det dog opmærksomhed værd, at den såkaldte anti-markionitiske prolog (fra ca. 160-180 e.Kr.) bemærker, at såvel Markus- som Matthæusevangeliet eksisterede forud for Lukasevangeliets affattelse. Teksten findes fx i Albert Huck/Hans Lietzmann, *Synopse der drei ersten Evangelien* (11. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 1970) s. VIII.

## MATTHÆUSEVANGELIET OG MOSELOVEN - ET KAPITEL I EN BIBELSK TEOLOGI<sup>1</sup>

### *Indledning*

Det er kunstigt at ville sætte et skel mellem nytestamentlig teologi og bibelsk teologi. For som allerede selve betegnelsen 'nytestamentlig teologi' fortæller, er denne teologi 'bibelsk' ved at udfolde sig i det univers, der er skabt af jødedommens Bibel, det der, i menigheden af den nye pagt, blev til den gamle pagts skrifter, Det Gamle Testamente. Det er disciplinen gammeltestamentlig teologi, der har et problem med at blive 'bibelsk', fordi bibelsk teologis hovedhjørnesten er lagt uden for denne skriftsamling, hvad der umuliggør gammeltestamentlig teologi som fagimmanent. I den historisk-kritiske videnskabelighed falder Bibelen i to dele, idet Det Gamle Testamente her er blevet isoleret i forhold til det, der for en kristen opfattelse er dens tydningsdel.

For den nytestamentlige teologi opstår der nu også et problem netop ved, at den er bibelsk. For det betyder, at den i sig har Det Gamle Testamente som en integreret eller i hvert fald integrerende (gerundiv!) del. Dette bliver eksemplarisk klart i spørgsmålet om forholdet til Moseloven. Og blandt de nytestamentlige forfattere er det først og fremmest den jødekristne Paulus og den ligeledes jødekristne forfatter til Matthæusevangeliet, der kæmper for at komme til rette med dette spørgsmål. Deres front er imidlertid ikke den samme. Paulus' kamp gælder i første række et svar, der i princippet stiller kristne af hedensk herkomst lige med kristne af jødisk herkomst, så man undgår et "jøde først, kristen så". Forfatteren til Matthæusevangeliet skriver efter alt at dømme til en menighed bestående af Kristus-troende jøder, der kæmper for at beholde Moseloven uden at blive 'jøder' igen, men som tillige er principielt åben over for hedningers adgang til menigheden af den nye pagt.

Mit formål med dette foredrag er at vise, hvordan forfatteren til Matthæusevangeliet driver bibelsk teologi ved i sit teologiske univers at lade Det Gamle Testa-

<sup>1</sup> Forelæsning på temadag om nytestamentlig teologi på Institut for Bibelsk Eksegese Københavns Universitet 24.4. 1992. Trykt i ARKEN-TRYK nr. 98 (1992) s. 41-54. Også offentliggjort på engelsk, 'The Gospel of St Matthew and the Mosaic Law – A Chapter of a Biblical Theology', *Studia Theologica* 46 (1992) s. 109-120. – I betragtning af emnets omfattende karakter har jeg valgt at indskrænke henvisninger til sekundærlitteraturen til et minimum. Pionerarbejdet er Gerhard Barth, 'Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus', i Günther Bornkamm, Gerhard Barth und Heinz Joachim Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, WMANT 1 (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1960, 6. Aufl. 1970) s. 54-154.

mente optræde som den ene pol, hvor den anden selvfølgelig er Kristus-troen. Hans teologi bliver netop *bibelsk* ved at udfolde sig i spændingsfeltet mellem disse to aktive poler. For at en teologi kan kaldes 'bibelsk', må nemlig begge disse to poler være aktive.<sup>2</sup>

### *Lovens fylde i andre nytestamentlige skrifter*

Det er nu i og for sig påfaldende, at vi intetsteds i Det Nye Testamente finder en udtalt principiel skelnen mellem den etiske del af loven og den kultisk-rituelle, den såkaldte ceremoniallov. Det havde ellers – i hvert fald i vore øjne – været oplagt således at sondre mellem de bud og forbud, hvis formål var at definere jøden i forhold til ikke-jøden, og så de bud, der fastsætter, hvad der for alle mennesker alle vegne er godt og ondt, rigtigt og forkert. Men findes en sådan skelnen rigtig nok ikke direkte udtalt i den nytestamentlige litteratur, så er det dog et spørgsmål, om den ikke i praksis er virksomt til stede. For lige så klart, der rundt omkring kan gøres op med en falsk, dvs. udvendig og hyklerisk lovoverholdelse, lige så tydeligt fastholdes jo det dobbelte kærlighedsbud samt de ti bud.

Hvor Moseloven således i Markusevangeliet nok optræder rundt omkring som noget, der gøres op med, så er det dog karakteristisk, at glosen 'loven' overhovedet ikke forekommer i dette evangelieskrift. Den har som sådan åbenbart ikke været et påtrængende spørgsmål i de(n) menighed(er), som han skrev for. Der er forholdet et helt andet i Lukasevangeliet, der i lighed med Markusevangeliet synes at være blevet til i en hedningekristen kontekst. Alligevel indtager spørgsmålet om forholdet til Moseloven i Det Tredje Evangelium en central rolle, men "løses" først i fortsættelsen, Acta. Ja en af hovedlinjerne i fremstillingen i Lukas-skrifterne er netop en teologisk funderet afvikling af den mosaiske ceremoniallov for kristne af hedensk herkomst, derimod ikke for jødekristne. Således forbliver Paulus i Acta også en lovtro jøde.

Men i såvel Markus- som Lukasevangeliet optræder der ingen forbehold, når det gælder det dobbelte kærlighedsbud og de ti bud. Tværtimod kan Jesus i Mark 10,17-22 henvise den rige mand til budene på den anden tavle (dog med tilføjelse af forbudet mod at røve), selv om opfyldelsen først er mulig i efterfølgelsen. Og den skriftkloge i Mark 12,28-34 får på sit spørgsmål til Jesus, hvilket der er det største bud af alle, som svar netop citeret Deut 6,4-5 og Lev 19,18, hvortil den spørgende af sig selv tilføjer, at dette er bedre end alle brændofre og slagtofre. Om det er bevidst eller ubevidst, at denne evangelist undlader at tale om loven i denne sammenhæng, skal være usagt.

I sin udgave af Mark 10,17-22 taler Lukasevangeliet om en rådsherre og udelader i lighed med Matt 19,19 omhyggeligt det forbud mod at røve, som ikke

<sup>2</sup> Langt hen ad vejen kan jeg her tilslutte mig Ulrich Luz, 'Das Matthäusevangelium und die Perspektive einer biblischen Theologie' i "'Gesetz" als Thema Biblischer Theologie', *JBTh* 4 (1989) s. 233-248.

optræder på den anden tavle. Og i parallellen til perikopen om det største bud i loven, som i Lukasevangeliet er anbragt som 'optakt' til fortællingen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,25-28), henviser Jesus udtrykkelig den spørgende, der her er en lovkyndig, til, hvad der står skrevet i loven, og erklærer, at overholder han det dobbelte kærlighedsbud, så skal han leve.

Inden vi forlader det øvrige Nye Testamente for at nærme os Matthæusevangeliet, kan der også være grund til at nævne de øvrige steder, der anfører budet om kærlighed til næsten som lovens sum, nemlig de to angiveligt teologiske kontraster, Paulus og forfatteren til Jakobsbrevet. Paulus kan således i Gal 5,14 om næstekærlighedsbudet hævde, at hele Loven er opfyldt (πεπλήρωται) i dette ene bud, og i Rom 13,8-9 sige, at den, der elsker næsten har opfyldt Loven, da dette bud sammenfatter (ἀνακεφαλαιούται) alle de andre bud (dem Paulus nævner her, er alle at finde blandt de ti bud); ja det hedder ligefrem, at kærlighed er lovens fylde (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη). Og i Jak 2,8 kaldes næstekærlighedsbudet den kongelige lov (νόμος βασιλικός). Andre steder hører også hjemme i denne sammenhæng, f.eks. 1 Joh 2,9-10. Implicit optræder der således et tydeligt skel mellem den ceremonielle og den etiske del af Moseloven.

### "Før" og "efter" Matthæusevangeliet

Det er imidlertid som "prolegomena" også nærliggende at kaste et blik på "før" og "efter" denne nytestamentlige tale. Under rubrikken "før" vil jeg gerne fremdrage Filon, der i *De decalogo* 18-19 og 175 skelner mellem de love, som Gud besluttede selv at give uden andres mellemkomst, og så de love, som han gav gennem Moses. Filon kalder her de ti bud for hovedsagen, summen af lovene (τῶν νόμων ... κεφάλαια). Og i sin polemik i *De migratione Abrahami* 89-93 mod de konsekvente allegorister, der eksklusivt betragter ceremonialbudene som "symboler" og derfor er forsømmelige med den bogstavelige overholdelse, beskylder Filon disse folk for, at de lever, som om de levede alene for sig selv i en ørken, eller som om de var sjæle uden legeme og kendte hverken by eller landsby eller hjem eller overhovedet et religiøst fællesskab mellem mennesker; de ser bort fra alt det, som betyder noget for de mange, og udforsker selve den nøgne sandhed for dens egen skyld. De bud, der skal sikre den jødiske identitet, tilkendes således af Filon en dobbelt betydning, en symbolsk og en bogstavelig, og den bogstavelige overholdelse fastholdes altså med henblik på at fæstne den enkelte til en konkret eksistens.

Under rubrikken "efter" kan det være på sin plads at fremdrage det "orthodokse" *Barnabas' Brev* fra omkring 135 e.Kr. og gnostikeren *Ptolemæus' brev til Flora* fra omkring 150. Forfatteren til *Barnabas' Brev* er eksponent for en hæmningsløs allegorisering af den mosaiske ceremoniallov. I lighed med Filons konsekvente allegorister nægter han, at dens bud skal forstås bogstaveligt, ja han hævder, at det faktisk aldrig har været tilfældet. Således blev tanken om en bog-

stavelig overholdelse af budet om omskærelse ifølge denne forfatter indgivet Israel af en ond engel, og den bestemmes ligefrem som en overtrædelse (se Barn 9,4). Det eneste af de ti bud, Barnabas' Brev kommer nærmere ind på, er sabbatsbudet, og også her får allegoriseringen det sidste ord (se Barn 15).

Den valentinianske gnostiker Ptolemæus repræsenterer et noget mere nuanceret syn på forholdet mellem dekalogen og ceremonialloven. Overhovedet opdeler han Moselovens bud i tre kategorier, i princippet efter deres ophav, i praksis efter deres etiske valør. Ifølge Ptolemæus er der således for det første de bud, der stammer fra Gud selv. Anden kategori omfatter den del af lovgivningen, som Moses gav på egne vegne. At denne var af en anden karakter, finder Ptolemæus bekræftet i Jesu tale om, at Moses gav budet om skilsmissebrevet på grund af jødernes hårdhertighed (se Matt 19,8). Tredje kategori, endelig, udgøres af de ældstes overleveringer, som han finder et eksempel på i Matt 15,5 i reglen om, at man kan unddrage sine forældre deres aftægt ved at gøre den til tempelgave; dette eksempel er dog kun vellykket, hvis man med Ptolemæus lader Jesus tale direkte til de ældste og forudsætter, at denne regel faktisk optræder i Moseloven, hvad den ikke gør. Hans tekstbehandling er her grov manipulation.

Den del af loven, der stammer fra Gud, opdeler Ptolemæus imidlertid igen i tre afdelinger. Der er således den rene lovgivning, der er uden forbindelse med det onde. Det er dekalogen. Anden afdeling er den, der er sammenflettet med det onde, nemlig ved at befale straf. For den, der slår en morder ihjel, gør jo sig selv til morder, og det er alene rækkefølgen, der gør forskellen. Også denne del af Moseloven stammer imidlertid fra Gud, hvad Jesus selv har bekræftet ved at sige: "Gud har sagt: 'Den, der forbander far eller mor, skal dø døden'" (Matt 15,4). Tredje afdeling, endelig, er den typiske, symbolske del, der er et afbillede på åndelige ting. Disse ceremonielle bud skulle overholdes bogstaveligt, indtil Frelseren kom, men er siden afløst af den sandhed, som de symboliserede.

Nu er der ganske vist den ting ved det, at Gud i Ptolemæus' teologiske univers er skaberguden og ikke den, fra hvem Frelseren er udgået. Men netop denne ontologiske bestemmelse af den gudgivne del af Loven tillader karakteristikken af den som ufuldkommen. For ufuldkommen var selv den rene lovgivning, dekalogen, indtil Frelseren kom og fuldkommede den, mens han ophævede den del af den guddommelige lov, der er sammenflettet med det onde, og gennemlyste den symbolske del med selve sandheden. Det, der især må interessere os i vor sammenhæng, er dog, at det faktisk lykkes Ptolemæus på én gang at fastholde og fuldkomme dekalogen, skaffe afstand mellem den og den del af lovgivningen, der er bestemt af *ius talionis*, og skabe mulighed for at forstå ceremonialloven åndeligt uden at benægte, at den på et tidspunkt har skullet overholdes bogstaveligt.

Denne åndelige udlægning af ceremonialloven, som vi altså også fandt hos Filon, synes først at have kunnet afløse og udelukke en bogstavelig overholdelse i en hedningekristen kontekst, hvor man var kommet på afstand af jødedommen og

havde fået et 'litterært' forhold til dens Bibel. I en jødekristen kontekst har billedet naturligvis set væsentlig anderledes ud. Der har spørgsmålet ikke været, om man skulle afskrive ceremonialloven overhovedet. For det ville være ensbetydende med det vel utænkelige at holde op med at være jøde og dermed ligne de konsekvente allegorister, som Filon angreb. Nej i en jødekristen kontekst har spørgsmålet været, hvad der var det overordnede, det bestemmende i Loven.

### *Næstekærlighedsbudets og dekalogens primat i Matthæusevangeliet*

I Matthæusevangeliet kan man iagttage to vigtige forhold i denne sammenhæng. For det første hævder også denne evangelist implicit det dobbelte kærlighedsbuds primat og dekalogens særstilling. For det andet forudsætter han en uløselig forbindelse mellem etisk fordring og kristologi. Fordi det er jødekristent, fastholder Matthæusevangeliet imidlertid også i princippet gyldigheden af resten af Moseloven for sin menighed, men udtrykkelig som underordnet og relativiseret af det dobbelte kærlighedsbud. Selv om kategorien "folkelighed" vist er fremmed for denne evangelist, optræder der således i hans skrift implicit den skelnen, der gør det muligt for ham i sit teologiske univers også at få plads til hedningekristne, uden at de behøver at blive jøder først. I den forstand er den jødiske folkelighed i Matthæusevangeliet relativiseret af den tro, der i dette skrift bogstavelig talt tvinger Jesus til at tage sig af andre end de fortabte får af Israels hus.

I perikopen om den rige, unge mand (Matt 19,16-22) bekræftes det således, at det at holde (τηρέω) dekalogens bud er en forudsætning for at få det evige liv. I sammenhængen nævnes det 5., 6., 7. og 8. samt det 4. bud tilligemed næstekærlighedsbudet. Samtidig bliver det dog klart, at en sand overholdelse af disse bud alene er mulig i efterfølgelsen af Jesus. For mennesker er det umuligt, men ikke for Gud, for hvem alle ting er mulige (v. 26). I samtalen, der begynder med, at en lovkyndig stiller Jesus på prøve med spørgsmålet, hvilket bud der er stort i loven, svarer han med at citere indledningen til *shema* fra Deut 6,4 om kærligheden til Gud. Men så tilføjer han næstekærlighedsbuddet med indledningen "dette er det store og første bud; et andet er lig det", hvorefter han slutter med at sige, at "på disse to bud hænger (som en dør på sine hængsler) hele Loven og Profeterne". Denne formulering forbinder denne tale med sammenfatningen af den etiske undervisning i Bjergprædiken i den gyldne regel, om hvilken det tilsvarende hedder, at "denne er Loven og Profeterne" (Matt 7,12). Det siger sig selv, at den gyldne regel på dette sted ikke må forstås som udtryk for en naiv egoisme, men står som en anden formulering af budet om næstekærlighed.

Hvad der her sker i Matthæusevangeliet, er altså ikke, at den gamle Moselov erstattes af en ny Jesus-lov. Derfor kan der heller ikke umiddelbart blive tale om, at noget af Moseloven falder væk. Derimod gælder det, at Moseloven i dette evangelieskrift så at sige indkorporeres i Jesus for på ny at få mund og mæle igennem ham. Hvor Moseloven som pagtsvilkårene i oldjødedommen stod som

Guds frelsesgerning over for sit folk, dér bliver Jesus i Matthæusevangeliet som Guds søn forkyndt som "the Torah Incarnate."<sup>3</sup>

### *Virkeliggørelsen af livet under den nye pakt*

To udsagn påkalder sig her især opmærksomhed. Det ene er det første Jesus-ord i Matthæusevangeliet, nemlig Jesu svar til Johannes Døber, der vægrer sig ved at døbe ham: "Lad det ske nu. For således bør vi opfylde al retfærdighed." (Matt 3,15). Det andet er den programmatisk indledning til Jesu lovforkyndelse i begyndelsen af Bjergprædiken: "Tro ikke, at jeg er kommet for at nedbryde Loven og Profeterne. Jeg er ikke kommet for at nedbryde, men for at opfylde" (Matt 5,17). Det er ikke nok blot at se denne opfyldelse i, at Jesus øjensynlig skærper Moselovens bud. Der er tale om noget langt mere omfattende, hvad der også ses af tilføjelsen af det i sammenhængen i og for sig overraskende led "og Profeterne", hvor "Profeterne" ikke blot skal opfattes som eksponenter for lovforkyndelsen. Både i Matt 3,15 og 5,17 anvendes det verbum, som vi almindeligvis oversætter med "opfylde", det græske πληρώω. Det er det verbum, der også optræder i forbindelse med de såkaldte opfyldelsescitater i Matthæusevangeliet. Det er vanskeligt at få hele den betydningsfylde med, dette verbum har i Matthæusevangeliet både ud fra sin grundbetydning og fra den teologiske kontekst, det her optræder i.<sup>4</sup> Måske hjælper det lidt, hvis vi inddrager det tilsvarende substantiv "fylde (πλήρωμα)", som netop er det ord, Paulus anvender i Rom 13,10 i udsagnet: "Kærlighed er lovens fylde." Der ligger altså i dette verbum også et aspekt af virkeliggørelse, en bringen til udfoldelse.

Af de såkaldte "antiteser" (Matt 5,21-48) fremgår det nu i første omgang, at denne "virkeliggørelse" af Loven og Profeterne består i, hvad vi kan kalde en "internalisering" af loven. For den radikaliserings af budene, der sker i Jesu "men jeg siger jer"-ord vil ikke betyde en skærpelse til det uopfyldelige. I Matthæusevangeliet er loven ikke på denne måde en tugtemester til Kristus. Nej hvad der sker i disse ord, er, at enhver ydre, formel overholdelse bliver udelukket som overholdelse betragtet. Lovoverholdelsen bliver nemlig her gjort til en "hertesag" i den forstand, at hjertet som stedet for menneskets vilje og følelsesliv helt enkelt vil det samme, som budet fordrer, og er i stand til det. Det udelukker enhver forestilling om, at en opfyldelse så at sige er menneskets egen sag. For som Paulus beskriver det i Rom 7, så er mennesket netop ikke herre over sin vilje.

Derfor må udsagnene i Matt 3,15 og 5,17 også tolkes kristologisk. Hvad jeg mener, er, at Jesu messiasgerning ifølge Matthæusevangeliet er at muliggøre den

<sup>3</sup> J.M. Gibbs' formulering i hans 'The Son of God as the Torah Incarnate in Matthew', *SE IV* = TU 102 (Berlin: Akademie-Verlag 1968) s. 38-46.

<sup>4</sup> Se hertil først og fremmest Henrik Ljungman, *Das Gesetz erfüllen. Matth. 5,17ff. und 3,15 untersucht*, LUÅ. N.F. Avd. 1 Bd. 50. Nr. 6 (Lund: C.W.K. Gleerup 1954), især s. 114ff.



”hjertelige” lovoverholdelse, der udspringer af en forvandling af viljen. Dette er det også, der kommer til udtryk i denne evangelists teologiske begrundelse for, hvorfor Josef skal give Marias barn navnet Jesus: ”For han skal frelse sit folk fra deres synder” (Matt 1,23). For dette udsagn må parafraseres: ”Ved ham vil Gud frelse sit folk fra deres synder.” Og denne frelse ligger nu ikke i, at Jesus skærper lovens bud, for at mennesker ved den yderste viljesanstrengelse rent faktisk kan få det evige liv i kraft af sine gode gerninger. Nej frelsens grund er den nye pagtsslutning, som Jesus besegler ved sit blod, dvs. ved sin død på korset.

For den pagt, som Jesus ifølge Matthæusevangeliet indstiftede ved sit sidste måltid sammen med disciplene, er ikke alene udgangen på fortællingen om Jesu messiasgerning. Det er også dens kulmination og således fortegnet for alt, hvad der siges i evangeliet, som i den forstand må anskues som en helhed, hvor slutningen er med fra begyndelsen. Hvad der ligger i denne pagtsslutning, siges nu ikke udtrykkelig, men det er min tese, at det netop er, fordi vi her står over for en substruktur i den første menigheds teologi og kristologi, en substruktur, der ikke behøver en eksplicit verbalisering, da den er grundlaget og udgangspunktet overhovedet. Og hvad der indholdsmæssigt ligger i den pagt, som det er Jesu messiasgerning at slutte, fremgår af Loven og især Profeterne, nemlig i forkyndelsen her af den nye pagt, som Gud forjætter at ville slutte i de sidste tider, en pagt der er forskellig fra den, som Gud sluttede med Israel, da han førte det ud af Egypten.

For i beskrivelsen af denne nye pagt, som vi især finder i Jeremias’ Bog og Ezekiels Bog, hedder det bl.a., at Gud da vil lægge sin lov i menneskers indre og skrive den i deres hjerter (se Jer 31,33). Ja Gud vil give dem ét hjerte og én vej, så de altid vil frygte ham, han vil lægge guds frygt i deres hjerter, så de ikke viger fra ham (se Jer 32,39-40). Han vil give dem en ny ånd i deres indre, fjerne stenhjertet fra deres krop og give dem et hjerte af kød og sin ånd i deres indre, så de følger hans love og nøje holder hans bud (se Ez 36,26-27; jf. 11,19-20). Hvad der er tale om, er bibelsk teologi i eminent forstand. For her forudsættes Skriften og dens tale stiltiende. Eller rettere: Den kommer til orde i beskrivelsen af virkeliggørelsen af det forjættede.

### *Lovforkyndelse og kristologi*

Centralt står i denne forbindelse lovprisningen i Matt 11,25-26 af Gud, som har skjult sin frelsesvej for de vise og forstandige og åbenbaret den for de spæde. Denne lovprisning efterfølges jo at logiet om, at Jesus har fået givet alt af sin Fader, hvad der i sammenhængen ikke som i 28,18 går på al myndighed i himmel og på jorden, men på åbenbaringen af Guds vilje. Det fremgår også af den såkaldte ’johannæiske meteor’ i Matthæusevangeliet, nemlig ordet om, at ingen kender Sønnen undtagen Faderen, ikke heller kender nogen Faderen undtagen Sønnen og den, Sønnen vil åbenbare ham. Der er således en logisk sammenhæng mellem disse udsagn og den efterfølgende indbydelse til alle, der arbejder og er

bebyrdede, til at tage Jesu åg på sig og lære af ham, for han er sagtnodig og ydmyg af hjertet, hvorved de vil finde hvile for deres sjæle. For hans åg er nyttigt og hans byrde er let (se Matt 11,28-30). Dette åg og denne byrde er nemlig intet andet end loven, som den er blevet legemliggjort i Jesus. Og den står i et kontrastforhold til den lovudlægning, farisæerne er eksponenter for, de, som binder tunge byrder sammen og lægger dem på menneskers skuldre, men ikke selv vil røre en finger for dem (se Matt 23,4). Når det samme sted også siges, at de skriftkloge og farisæerne har sat sig på Moses' stol, og at disciplene rigtig nok skal gøre og holde alt, hvad de siger til dem, men ikke handle efter deres gerninger (se Matt 23,2-3), så er det netop farisæernes forskelsløse forkyndelse af lovens bud, der er under anklage. Samtidig bliver det dog i Matthæusevangeliet som helhed betragtet også klart, at Kristus-troen er en integreret del af en sand forståelse af Loven.

For lovforkyndelse og kristologi hænger i Matthæusevangeliet sammen som to sider af samme sag. Og begge dele vil forstås som en virkeliggørelse af Skriften. Det vil på den ene side sige, at forfatteren til dette evangelium forstår sit skrift som en fortsættelse af jødedommens Bibel. Rimeligvis skal den slægtstavle, hvormed han begynder sin fortælling, foruden at fremstille Jesus som arvtageren til forfættelserne til Abraham og David, også markere, at der er tale om en kontinuerlig historie fra Abraham til Jesus Kristus, idet han i lighed med Krønikebøgenes forfatter(e) korter den indledende historie ned til opregningen af navne.

At lovforkyndelse og kristologi hænger uløseligt sammen, fremgår imidlertid på den anden side også af, at virkeliggørelsen af den retfærdighed, som Matthæusevangeliet er ene om at tematisere som kendetegnende for livet under den nye pagts fortegn, er en frugt af og alene mulig i efterfølgelsen. Således optræder begrebet retfærdighed i dette skrift på fremtrædende steder som en sammenfatning af det, Jesus bringer, og det vel at mærke som noget synligt. Således optræder retfærdigheden to gange i saligprisningerne, nemlig som det, de saligpriste hungre og tørster efter (Matt 5,6) og som de forfølges for (Matt 5,10). Det siges tillige, at disciplenes retfærdighed langt skal overgå de skriftkloges og farisæernes (Matt 5,20), hvormed den karakteriseres som kvalitativt forskellig fra disses. Disciplene advares endvidere mod at øve deres retfærdighed for øjnene af mennesker for at blive set af dem (Matt 6,1), et udsagn der tilkendegiver, at retfærdigheden er udgangspunkt og ikke mål. Fordi retfærdighedens gerninger således er dens livsytringer, er det afgørende, at disse ytringer er i overensstemmelse med retfærdigheden, da de ellers er forkvaklede og aflægger et falsk vidnesbyrd om dens væsen. Dens betydning kommer også til udtryk i opfordringen til først at søge retfærdigheden og det Guds rige (Matt 6,33; jeg antager her, at læsemåden i Codex Vaticanus repræsenterer den oprindelige tekst), som er denne retfærdigheds eskatologiske slutmål. Endelig kan Johannes Døbers gerning karakteriseres som det at være kommet med den vej, der fører til

retfærdigheden (genitivus directionis). Det er øjensynlig rigtigt, som det er blevet foreslået,<sup>5</sup> at fællesnævneren for talen om retfærdighed i Matthæusevangeliet og hos Paulus, hvor den også har et etisk aspekt, er dens *Sitz im Leben* i dåbsundervisningen.

Denne retfærdigheds indhold er nu ifølge Matthæusevangeliet i forlængelse af budet om næstekærlighed fordringen om barmhjertighed, sådan som den i dette skrift legemliggøres i Jesu helbredelser, hans fællesskab med toldere og syndere samt hans bespisningsundere. Den finder sit programmatisk udtryk i det hele to gange citerede Hoseas-ord: "Barmhjertighed vil jeg og ikke slagtoffer" (Matt 9,13; 12,7). Denne legemliggørelse i Jesu person fremgår også af prædikationen af Jesus som ydmyg og sagtnodig af hjertet samt som den sagtnodige konge, en prædikation Matthæusevangeliet er ene om (se Matt 12,29 og 21,5). Denne "sagtnodighedskristologi" understreges tillige af det længste gammeltestamentlige citat i dette evangelieskrift, nemlig Es 42,1-4 i Matt 12,18-20. Det er endelig også karakteristisk, at Matthæusevangeliet dér, hvor Lukasevangeliet spørger, om menneskesønnen, når han kommer, vil finde troen på jorden (Luk 18,8), som en af de alvorligste af de sidste tiders trængsler nævner, at fordi lovløsheden da vil tage overhånd, vil de manges kærlighed blive kold (Matt 24,12; dette er i øvrigt det eneste sted i dette skrift, at substantivet "kærlighed" forekommer).

Sammenhængen mellem lovforkyndelse og kristologi kommer endelig til orde de steder i Matthæusevangeliet, hvor den lov, som gælder for de Kristus-troende, identificeres med loven, som den ser ud i Jesu undervisning.<sup>6</sup> Denne identifikation forekommer allerede at være til stede i det vanskelige udsagn, der følger efter programerklæringen om, at Jesus ikke er kommet for at nedbryde, men for at opfylde Loven og Profeterne, nemlig amen-ordet om, at indtil himmel og jord forgår, skal hverken et iota eller en krølle på et bogstav af loven forgå, indtil alt er sket (Matt 5,18). For dette udsagn sigter til Moseloven som helhed. Det samme gælder det følgende, hvor det hedder, at den, der tilsidesætter et af disse mindste bud og underviser mennesker i at gøre det, skal kaldes den mindste i Himmeriget, mens den, der "gør" dem og underviser i dem, skal kaldes stor i Himmeriget (Matt 5,19). Men de gør det vel at mærke i overensstemmelse med den differentiering af dens bud, som Jesus forkynder. Klarest kommer denne differentiering til udtryk i Matt 23,23, hvor det i forlængelse af veråbet over farisæerne, fordi de giver tiende af mynte, dild og kommen, men forsømmer det, der vejer til i Loven (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου), nemlig retfærd, barmhjertighed og troskab, hedder:

<sup>5</sup> Se Wiard Popkes, 'Die Gerechtigkeitstradition im Matthäus-Evangelium', *ZNW* 80 (1989) s. 1-23.

<sup>6</sup> Jf. konklusionen i Hejne Simonsen, 'Synet på loven i Mattæusevangeliet', *DTT* 36 (1973) s. 174-194.

”Dette skal man gøre, og det andet skal man ikke forsømme.” Igen er det vigtigt at fastholde, at Matthæusevangeliet henvender sig til jødekristne, der rigtig nok er forpligtet på hele Moseloven, men som altså ikke må lade det mindre betydningsfulde stå i vejen for det, der betyder alt. Kristus-troen forhindrer således ikke jøden i også at være jøde, men etablerer et modsætningsforhold til den farisæiske jødedom, der ikke skelner mellem småt og stort. Derfor kan Matthæusevangeliet også i sine slutningsord, missionsbefalingen, pålægge disciplene at undervise alle folkeslagene i at holde alt det, som *Jesus* har befaleet, ikke alt det, som Moseloven byder. For selv om det ikke udtrykkeligt siges, må der heri ligge, at Jesu undervisning i Loven har lagt grunden til, at ceremonialloven ikke skal fragtes med over i hedningemissionen. Som det allerede proleptisk bliver gjort klart i fortællingerne om centurionens søn og den kana'anæiske kvindes datter, er hedningers optagelse i den nye pagts folk betinget af troen (se Matt 8,13 og 15,28).

Denne tro er ifølge Matthæusevangeliet en tro, der ytrer sig i at bære frugt som er omvendelsen værdig (se Matt 3,8; jf. 21,29), dvs. i at gøre Jesu himmelske Faders vilje (se Matt 7,21). Det fremgår eksemplarisk tydeligt af det ord, der optræder i konklusionen på lignelsen om de utro vingårdssarbejdere og som er grundstensnedlæggelsesdokumentet for menigheden af den nye pagt, nemlig Matt 21,43. For her lyder det til den gamle pagts folk: ”Derfor siger jeg jer, Guds rige skal tages fra jer og gives til et folk, der gør dets frugter.” Menigheden er netop det folk, der i kraft af Jesu gerning er i stand til at bære Guds riges frugter. Den er stedet, hvor dette *kan* ske. At det ikke sker med nødvendighed, men at denne menighed består af såvel onde som gode, idet mange er kaldede, men få er udvalgte, er et andet vigtigt tema i Matthæusevangeliet (se især Matt 22,10.14, men bl.a. også 13,36-43.47-50). Det vil jeg dog lade ligge her.

### *Matthæusevangeliet som bibelsk teologi*

’Bibelsk teologi’ er en dobbelttydig nomenklatur. For betegnelsen kan gælde en historisk rekonstruktion af den teologi, der er indeholdt i Bibelen som helhed eller i dens enkelte forfatterskaber. Den kan også bruges om en teologi, der vil udmønte Bibelens tale i en nutidig kontekst. Sidstnævnte form for bibelsk teologi fordrer stor varsomhed af sin udøver, da den indbygget i sig har en tilbøjelighed til at forflygtige, at de bibelske tekster selv er teologi og derfor ikke umiddelbart kan gøres til teologiens ’tekst’. Skal det endelig være, så er det altså her Det Gamle Testamente, der er *teksten*, og som allerede sagt udgør den og Kristus-begivenheden de to poler i det nytestamentlige teologiske univers. Denne situation er nok ændret, men ikke principielt ophævet ved kanoniseringen af de nytestamentlige skrifter.

Bibelsk teologi er altså for de nytestamentlige skrifers vedkommende netop et forsøg på at kortlægge, hvordan disse skrifers forfattere har drevet teologi. Som en historisk-kritisk disciplin må den analysere de nytestamentlige tekster hver

især i deres historiske kontekst. Og dette 'horisontale' arbejde kan naturligvis aldrig resultere i 'vertikale' resultater, dvs. i afdækningen af Guds ord eller en konstatering af kristendommens sandhed. Derimod er det en nødvendig del af arbejdet med at bestemme, hvad der er sand kristendom, for det er i eminent grad et historisk spørgsmål. Og her kan ingen kanonisering ophæve den kendsgerning, at vi i de nytestamentlige forfatterskaber står over for forskellige teologier, der nok i vid udstrækning har de samme 'konstanter', men ikke kommer til de samme løsninger.

Jeg har i dette foredrag prøvet at vise, hvordan forfatteren til Matthæusevangeliet ud fra sit jødekristne udgangspunkt har forsøgt at transponere Moseloven til sin kristne kontekst. Og jeg er kommet til det resultat, at denne evangelist ikke har gjort det ved at lade Kristus optræde som en ny Moses med en *nova lex*, men ved at forbinde lovforkyndelse og kristologi på en sådan måde, at Moseloven på den ene side opretholdes i sin fulde udstrækning, dvs. inklusive ceremonialloven, således at Kristus-troen ikke betyder, at jøden ikke også fortsat er jøde. På den anden side får den samme Moselov, ved at blive forsynet med kristologiens fortegn, en helt ny betydning derved, at overholdelsen bliver gjort til en følge af frelsen, til dens synlige manifestation i verden.

Hermed står forfatteren til Matthæusevangeliet et sted mellem de to positioner, som jeg indledningsvis opridsede, nemlig Filons skelnen mellem de etiske bud og den ceremoniallov, som jøden som jøde skal overholde bogstaveligt, selv om den også har en dybere, åndelig betydning, og gnostikeren Ptolemæus for hvem den bogstavelige overholdelse var et overstået stadium, efter at Frelseren har åbenbaret den sandhed, som den som symbol pegede hen på. Som jødekristen kunne Matthæusevangeliets forfatter ikke dele denne alene for en *hedningekristen* mulige opfattelse. Men også tidsafstanden gør sig her gældende. For som tiden gik, blev det stadig mere nødvendigt med en hermeneutisk besindelse på betydningen af Det Gamle Testamente. Nu ikke længere for at retfærdiggøre det nye over for det gamle, men for at kunne fastholde det gamle ved siden af det nye.

Tilbage står det uhyre vanskelige, om ikke lige frem uløselige spørgsmål, hvordan jødedommens fortsættelse som selvstændig religion skal tolkes i en teologisk sammenhæng. For den jødedom, der i kirkens teologi ophørte med at repræsentere det sande Israel, ja fremstod som et udtryk for forhærdelse ved at fastholde Moseloven, som den blev udlagt i fædrenes overlevering, måtte her med nødvendighed blive betragtet som en illegitim religion. Det har vist sig at være en farlig arv, som har fremkaldt forfærdelige skyggesider i forskellige tiders kristne teologi og tillige, da kirken blev medansvarlig for statsmagten, i dens praksis. Dette spørgsmål hører også hjemme i en bibelsk teologi.

## LOVEN OG HJERTET BJERGPRÆDIKENEN SOM PAGTSTEOLOGI<sup>1</sup>

Bjergprædikenen i Matthæusevangeliet kap. 5-7 indtager en helt central plads, når det gælder spørgsmålet om nytestamentlig etik. Selv om den erkendelse har vundet et fast fodfæste, at denne første af de fem store taler i dette evangelieskrift langt hen ad vejen er en matthæisk komposition, vil adskillige alligevel være af den opfattelse, at vi her på flere punkter står over for, om ikke ligefrem *ipsissima verba Iesu*, så i hvert fald *ipsissimus spiritus Iesu*.

Desto heftigere har debatten været om både det formale, principielle grundlag for Bjergprædikenen etiske forkyndelse og om dens materielle, konkrete indhold. Uden overdrivelse kan man sige, at meningerne her undertiden har ligget meget langt fra hinanden. For nu blot at nævne et par af stridens æbler: Var der tale om en i forhold til den samtidige jødedom radikalt ny lovforkyndelse? Og var det meningen, at dens etiske krav skulle honoreres, eller sigtede de alene på at afsløre menneskets etiske magtesløshed? Kendt er her Albert Schweitzers tolkning af Bjergprædikenen som udtryk for en eskatologisk "Interimsethik", der i stil med Paulus' belæring om ægteskab og ugift stand i 1 Kor 7 alene sigtede på den korte tid, denne verden endnu havde tilbage.<sup>2</sup>

Men lad os også høre et par andre røster af ældre dato angående spørgsmålene om singularitet og opfyldelighed. Gerhard Kittel, der i Bjergprædikenen krav hørte Jesu røst, kunne om det første sige, at

der er blandt Jesu etiske krav ikke et eneste, om hvilket man apriorisk kan hævde, at det som enkeltfordring – og altså vel at mærke som *enkeltfordring* – er noget aldeles enestående.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Forelæsning ved Matteussymposiet i Lund den 27-28 sept 1996 i anledning af Birger Gerhardssons 70 års fødselsdag. Offentliggjort i B. Olsson, S. Byrskog & W. Übelacker (red.), *Matteus och hans läsare – förr och nu*, Religio. Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund 48 (1997) s. 41-54.

<sup>2</sup> Se Albert Schweitzer, *Die Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1901, 3. Aufl. 1956) s. 19.

<sup>3</sup> Se Gerhard Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, BWANT 37 (Stuttgart: Kohlhammer 1926) s. 120: "es gibt nicht eine einzige unter den ethischen Forderungen Jesu, von der man apriorisch behaupten dürfte, sie sei als Einzelforderung –

For Kittel ligger det singulære, det enestående helt i det formale, at Jesu etiske fordring dels er "religiøs fordring", dels har "absolut intensitet". Meningen med denne absolutte fordring ligger derfor ikke i, at den skulle være til at opfylde, eller at den skal udvikle menneskeheden til ideale højder, hvor den opfylder fordringen og lever efter Bjergprædikenen, tværtimod kan et menneske, der lever i denne verden, hvor hårdhertetheden råder, kun opfylde den brudstykkevist, dvs. ikke opfylde den.<sup>4</sup> Således må grundlaget for dens betydning søges i indholdet af Jesu sendelsesbevidsthed, der var et centralpunkt i den nye religion, nemlig "det historiske faktum, som udgøres af den gudsbevidsthed og absoluthedsbevidsthed, som bryder frem hos dens stifter."<sup>5</sup> På disse præmisser kan Kittel nu komme til den konklusion, at jødedommens relative etiske fordring har sit sidestykke i en relativ syndsbevidsthed, "mens derimod Jesu absolute fordring har og må have sit sidestykke i en absolut bevidsthed om syndighed."<sup>6</sup>

Heroverfor står Hans Windisch, der i sin *Der Sinn der Bergpredigt* anbragte Bjergprædikenen i en eskatologisk ramme og under inddragelse af Sl 15 og 24 i Det Gamle Testamente som analogier erklærede:

Den er en proklamation gennem Jesu mund af de adgangsbetingelser, som Gud har forordnet.<sup>7</sup>

Så hvad Bjergprædikenens betydning i Matthäusevangeliets kontekst angår, er Windisch ikke i tvivl:

Den forestiller den nye lovgivning for det eskatologiske Gudsrige: Den beskriver den "retfærdighed", som er den eneste gyldige i dette rige, den kundgør "den himmelske fars vilje", der skal gøres, for at man kan få adgang; den beskriver den holdning over for Gud og over for næsten, der kræves i den

---

wohlgemerkt als *Einzelforderung* – etwas schlechthin Singuläres." Jf. s. 96.

<sup>4</sup> Se *Die Probleme* s. 128 f.

<sup>5</sup> Se *Die Probleme* s. 129 f.: "das historische Faktum des aus ihrem Stifter hervorbrechenden Gottesbewusstseins und Absolutheitsbewusstseins."

<sup>6</sup> Se *Die Probleme* s. 131-132: "die absolute Forderung Jesu dagegen hat ihr Korrelat und muss es haben in einem absoluten Sündigkeitsbewusstsein."

<sup>7</sup> Hans Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese, UNT 16 (Leipzig: Hinrichs Verlag 1929. Zweite stark umgearbeitete, erweiterte und verbesserte Auflage 1937) s. 9: "Sie ist Proklamation der von Gott verfügte Einlaßbedingungen durch den Mund Jesu."

nærværende afgørelsens tid, og som er den eneste mulige i Guds rige.<sup>8</sup>

På spørgsmålet om, hvilket "indikativ", der ligger til grund for dette imperativ, peger Windisch på den eskatologiske doms- og frelsesforventning, som kom til orde i Jesu forkyndelse.<sup>9</sup> Hvad angår muligheden for at opfylde Bjergprædikens krav, kan Windisch rigtig nok nævne talen om en indre fornyelse, som den kommer til udtryk i Jer 31,33-34 og Ez 36,25-27, men kun for at sige, at Jesus aldrig henviser til denne profetiske tale. Dog:

Hans kald til omvendelse forudsætter, at den indre tilstand hos hans tilhørere og hos hans disciple er af en sådan art, at de "kan vandre efter Guds forordninger", eller han er selv den, der gennem sit ord lægger Guds bud "i deres indre" og skriver det "i deres hjerte". ... På denne måde forklares radikaliteten og fortrostheden til dens [sc. Bjergprædikens] virkeliggørelse af hans egen voldsomme grebethed af Gud.<sup>10</sup>

Selv om man ikke kan undgå også at måtte behandle spørgsmålet om Jesu – eventuelt messianske – selvbevidsthed i forbindelse med hans lovudlægning, så må lovforkyndelsen i Bjergprædikenen i sin nuværende kontekst i Matthæusevangeliet i første række tolkes i forbindelse med dette evangelieskrifts opfattelse af Jesu messiasgerning. Vi kan nu her i forlængelse af det foregående indledningsvis fastslå, dels at der materialt ikke er noget "aldeles enestående (schlechthin Singuläres)" ved Jesu krav, dels at der formalt ikke sås tvivl om deres "gennemførelighed (Ausführbarkeit)". Når der alligevel på den anden side godt kan tales om, at Jesus står for en toraskærpelse (Toraverschärfung), må det derfor forudsætte en

<sup>8</sup> Se *Der Sinn der Bergpredigt* s. 10: "[Sie stellt] die neue Gesetzgebung für das eschatologische Gottesreich dar: sie beschreibt die "Gerechtigkeit", die allein im Reiche Gottes gilt, sie tut "den Willen des Vaters im Himmel" kund, der getan werden muß, damit man Einlaß findet; sie beschreibt die Haltung gegen Gott und gegen die Nächsten, die in der Entscheidungszeit der Gegenwart gefordert und die im Reiche Gottes die einzig mögliche sein wird."

<sup>9</sup> Se *Der Sinn der Bergpredigt* s. 20.

<sup>10</sup> Se *Der Sinn der Bergpredigt* s. 75-76: "Sein Ruf zur Umkehr setzt voraus, daß der innere Zustand bei seinen Hörern und bei seinen Jüngern derart ist, daß sie "nach Gottes Satzungen wandeln können" oder er ist es selbst, der durch sein Wort das Gebot Gottes "in ihr Innerstes legt" und "in ihr Herz schreibt". ... So erklärt sich der Radikalismus und das Vertrauen in seine Verwirklichung aus der eigenen gewaltigen Gottergriffenheit." Citaterne stammer fra et kapitel med overskriften "Die Ausführbarkeit der Lehre Jesu" (s. 70-95).



begivenhed, der skaber mulighedsbetingelsen for at opfylde de skærpede lovfordringer.

Her mener jeg nu, at man skal træde et skridt tilbage i forhold til teksten for også at få den menighed med ind i billedet, som for alle nytestamentlige teksters vedkommende er den nødvendige komplementærstørrelse, hvis man vil fastholde en historisk forståelse. For alle nytestamentlige skrifter afspejler først og fremmest konkrete menigheds og/eller forfatteres trosopfattelser. Jeg har i en anden sammenhæng søgt at udrede, at den skjulte kontekst her over alt er forestillingen om den kristne menighed som opfyldelsen af forjættelsen om en ny pagtslutning i de sidste dage, sådan som den først og fremmest kommer til udtryk i Jer 31,31-34, men som også har andre støttepunkter i Det Gamle Testamente.<sup>11</sup>

Teksten i Jeremias' Bog 31,31-34 har i øvrigt efter min opfattelse kun formalt form af en profeti.<sup>12</sup> For det er forbundet med store vanskeligheder at forestille sig, at den nye pagtslutning ikke skulle være en nærværende virkelighed for den kreds/menighed, som står bag samlingen af profetier tillagt Jeremias-skikkelsen. Der kastes således i talen om den nye pagtslutning et ufuldkommenhedens skær over Sinaj-pagten, som ingen menighed, der alene var henvist til denne pagt, har kunnet leve med. Så Jer 31,31-34 og andre beslægtede steder forstås bedst som udtryk for selvforståelsen hos en bestemt kreds i det jødiske folk, som praktisk taget fra første færd også har defineret sig som menighed. Men i analogi med den messianske tolkning af kongesalmernes højtspændte tale om kongernes magt har virkelighedens sørgelige realiteter forvandlet forståelsen af talen om den nye pagtslutning til en "ægte" profeti. Og det er netop denne forståelse, der udgør grundlaget for den første kristne menigheds opfattelse af sig selv som udtryk for opfyldelsen af denne forjættelse.

Således forstås Bjergprædikenen efter min mening bedst netop som Matthæusevangeliets forfatters udtryk for, hvordan Kristus indskriver Guds lov i sin menigheds indre og skriver den i sine disciples hjerte.

Derfor må der skelnes mellem tilhørere og tiltalte i Bjergprædikenen. I 5,1 nævnes skarerne også alene i periferien, mens disciplene står som talens direkte adressat. At skarerne dog virkelig er tænkt med som tilhørere, fremgår af 7,28,

<sup>11</sup> Se Mogens Müller, 'The Hidden Context. Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament', i Tord Fornberg & David Hellholm (eds.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman* (Oslo: Scandinavian University Press 1995) s. 649-658 [se kap. 3 ovenfor].

<sup>12</sup> For en nærmere begrundelse for det følgende, se Mogens Müller, 'Forstod essæerne deres pagt som den nye pagt? Pagtsforestillingen i Damaskusskriftet og Sekthåndbogen', i Niels Hyldahl & Thomas L. Thompson (eds.), *Dødehavsteksterne og Bibelen*, FBE 8 (København: Museum Tusculanum 1996) s. 79-99.

hvor vi hører om deres reaktion. Det ligger derfor nær i evangeliets sammenhæng at forstå ordene om, at skarerne bliver slået over Jesu undervisnings ἐξουσία, ikke blot som en beskrivelse af indtrykket af det, Jesus siger, men også om en reaktion på, hvad denne tale har skabt i skikkelse af en ny menighed. For med ord, der kun giver mening som tiltale til disciplene, bliver disse jo indledningsvis proklameret som jordens salt og verdens lys, hvis ”gode gerninger” – sådanne gode gerninger optræder kun dette ene sted i Matthæusevangeliet – mennesker skal se og prise deres himmelske Fader for. Jesu undervisnings ἐξουσία – og i Matthæusevangeliets kontekst: den med den ”evangeliske” lovforkyndelse forbundne ἐξουσία – skaber, hvad den nævner: Et nyt folk, der bærer frugt (jf. 21,43). For evangelisten hersker der ingen tvivl om lovfordingernes ”Ausführbarkeit”.

Dette kommer i Matthæusevangeliet bl.a. til udtryk gennem brugen af hjerte-metaforen.

Som også i de andre nytestamentlige skrifter ligger betydningen af termen καρδιά i Matthæusevangeliet i forlængelse af en gammeltestamentlige sprogbrug, der tydeligt adskiller sig fra den græske forståelse af glosen. I Det Gamle Testamente kan *leb/lebab* således optræde som betegnelse for menneskets inderste. For ud over i sin egentlige betydning bruges det her overført om sædet for menneskets sjælelige og åndelige kræfter og muligheder, derunder om det, hvori dets religiøs-etiske holdning binder.<sup>13</sup> I Septuaginta optræder καρδιά som ækvivalent til *leb/lebab*, også i denne betydning,<sup>14</sup> og det samme er tilfældet i såvel hellenistisk som rabbinisk jødedom, når den bevæger sig i gammeltestamentlige tankebaner.<sup>15</sup> Her kan dog også indflydelse fra hellenistisk filosofisk antropologi gøre sig gældende, som når Filon må drøfte, om det styrende organ (τὸ ἡγεμονικόν) i et menneske er καρδιά eller διάνοια; og Josefus siger gennemgående διάνοια eller ψυχή, hvor Det Gamle Testamente ville sige καρδιά.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Se F. Baumgärtel, *ThWNT* III (1938) s. 609-611, samt E. Jacob, *ThWNT* IX (1973) s. 623-625: s. 625,2-3: ”es kann durch das Einwirken Gottes zum Prinzip eines neuen Lebens werden.”

<sup>14</sup> Se J. Behm, *ThWNT* III (1938) s. 611-614: s. 612,52-613,2: ”Der Reichtum der Spielarten, in denen sich die Bdtg der hbr Grundwörter bewegt, kehrt bei καρδιά in der LXX wieder. So ist die καρδιά vor allen Dingen auch das Prinzip und Organ des menschlichen Personlebens, der innere Konzentrationspunkt des Wesens und Wirkens des Menschen als geistlicher Persönlichkeit (...), daher auch der Quellort und Sitz des religiös-sittlichen Lebens.”

<sup>15</sup> Jf. Behm, *anf. art.* s. 613-14.

<sup>16</sup> Jf. Behm, *smstds.*, hvor der også henvises til A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, BFChTh 2. Rh. 26 (Gütersloh: Bertelsmann, 1932) s. 21, hvor det bl.a. hedder: ”An die Stelle des ”Herzens” trat ”das Denken”, διάνοια. Der Verlust, den der Anteil am griechischen Denken an dieser Stelle dem Juden brachte, war schwer. Solange er vom ”Herzen” sprach, empfand er das inwendige Leben mit seinen ganzen Wollen, Fühlen und Denken als Einheit. Nun aber wurde das inwendige Leben auf den Denkvorgang reduziert.”

Som i Det Nye Testamente i øvrigt bruges καρδιά i Matthäusevangeliet fortrinsvis om hovedsædet for det sjæleligt-åndelige liv i et menneske og dermed også om det sted, hvor Gud gør sin gerning med det.<sup>17</sup> Hjertemetaforens betydning er måske tydeligst i det afsluttende udsagn i lignelsen om den gældbundne tjener, som rigtig nok umiddelbart virker som en påklistret morale. For ordene: "Sådan vil også min himmelske Fader gøre med hver eneste af jer, der ikke af hjertet (egentlig: af jeres hjerter) tilgiver sin bror" (Matt 18,35), hører jo ikke med til selve fortællingen om manden, der ikke lod sig påvirke af sin herres godhed. "Indikativten" understreges således i v. 33 i kongens spørgsmål: "Burde du så ikke også forbarme dig over din medtjener, ligesom jeg forbarmede mig over dig?" Det er ganske åbenbart hele lignelsens sigte i Matthäusevangeliet at understrege, at Guds tilgivelse altid samtidig er en fordring om at tilgive.<sup>18</sup> Der går en

<sup>17</sup> Se Behm, anf. art. s. 614,31-32: "als Hauptorgan des seelisch-geistlichen Lebens, damit auch die Stelle im Menschen, an der Gott sich bezeugt." Jf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 5. Aufl. 1965) s. 221-226, der dog fortrinsvis beskæftiger sig med begrebet καρδιά inden for rammen af en analyse af de antropologiske begreber i Paulus' teologi.

<sup>18</sup> At tilføjelsen om hjertet faktisk ikke er helt tilfældig i Matt 18,35, fremgår også af brugen af glosen i det øvrige Matthäusevangelium. Den optræder her i alt 15 gange, og de fleste gange sker det med en prægnant betydning. Sammenligner man med Markusevangeliet, hvor glosen "hjerte" findes i alt 11 gange, kan man allerede derigennem få et blik for noget af det særlige ved den matthæiske sprogbrug. Markusevangeliet bruger tre gange glosen i forbindelse med "forhærdelse" (3,5; 6,52; 8,17), to gange i udtrykket "tænke i sit hjerte" (2,6.8), én gang i vendingen "tvivle i sit hjerte" (11,23), tre gange i gammeltestamentlige citater (7,6 = Es 29,13; 12,30.33 = Deut 6,5) og endelig to gange om hjertet som sædet for, hvad der bor i et menneske, nemlig i talen om rent og urent (7,19.21). Allerede her fornemmer man altså tydeligt kontinuiteten med den gammeltestamentlige sprogbrug.

Matthäusevangeliets overtagelse eller ikke-overtagelse af Markusevangeliets sprogbrug her er imidlertid karakteristisk. Det udelader de to første steder, hvor der tales om hjertets forhærdelse, det tredje sted indføres det særlige matthæiske begreb "lidettroende" (16,8, sml. Mark 8,17). Den ene gang dette evangelium overtager udtrykket "tænke i sit hjerte", præciseres det til spørgsmålet: "Hvorfor tænker I ond i jeres hjerter?" (9,4, sml. Mark 2,6.8). Vendingen med ikke at tvivle i sit hjerte er ganske enkelt udeladt (21,21, sml. Mark 11,23), mens endelig de to gammeltestamentlige citater er overtaget (15,8; 22,37, sml. Mark 7,6; 12,30.33), ligesom talen om hjertet som sædet for, hvad der bor i et menneske (15,18.19, sml. Mark 7,21. Matthäusevangeliet overtager altså ikke ordene i Mark 7,19 om, at det, der kommer ind i et menneske udefra, ikke kan gøre et menneske urent, da det ikke kommer ind i hans hjerte).

Ni af de ti steder med "hjerte", som ikke er overtaget fra Markusevangeliet, forlænger og tydeliggør nu de linier, som tegnede sig i Matthäusevangeliets "redaktion" af Markus-stoffet. Den ene undtagelse er 12,40, hvor der er tale om "jordens hjerte". Ellers optræder glosen "hjerte" praktisk taget alle steder i mere eller mindre prægnant betydning om det, der så at sige viser et menneskes karat. Det gælder i saligprisningen af "de rene af hjertet" (5,8), i talen om at

rød tråd fra lignelsen om den gældbundne tjener tilbage til "forklaringen" til Fadervors femte bøn i 6,14-15: "For tilgiver I menneskene deres overtrædelser, vil jeres himmelske fader også tilgive jer. Men tilgiver I ikke mennesker, vil jeres fader heller ikke tilgive jeres overtrædelser." Eller som Grundtvig udtrykker det i salmen "Nåden hun er af kongeblood" (DSS 595,4):

Nåden vil høste, hvad den sår,  
vil ikke nøjes med mindre.

Matthæusevangeliet bringer således loven og hjertet i forbindelse med hinanden på en sådan måde, at lovens opfyldelse ses som et resultat af Jesu messiasgerning. For denne består også i at virkeliggøre lovens intention. I Bjergprædikenen udtrykkes det programmatisk i optakten til de såkaldte antiteser, nemlig i 5,17: "Tro ikke, at jeg er kommet for at nedbryde loven og profeterne. Jeg er ikke kommet for at nedbryde, men for at opfylde." Denne "opfyldelse" af loven bliver i antiteserne konkretiseret, ikke isoleret som en Toraverschärfung, men først og fremmest som en "internalisering", der gør opfyldelsen til en hjertesag, dvs. afviser enhver overholdelse, der ikke sker "af hjertet", hvad der altså er ensbetydende med, at den sker som et udslag af Jesu gerning. I en videreførelse af talen

---

begå ægteskabsbrud i sit hjerte (5,28), i ordet om, at hvor din skat er, dér vil også dit hjerte være (6,21), i Jesu udsagn om at han er ydmyg af hjertet (11,29), i ordet om, at munden løber over med, hvad hjertet er fuldt af (12,34), i citatet fra Es 6,10 om hjertet, der er blevet en kødklump (13,15; jf. Joh 12,40), i vendingen "sået i hjertet" i udlægningen af lignelsen om sædemanden (13,19) og endelig altså i slutningen af lignelsen om den gældbundne tjener (18,35). Mindre karakteristisk er vel alene talen om, hvad den onde tjener siger i sit hjerte i 24,48.

Indtrykket af, at Matthæusevangeliet virkelig i sin brug af begrebet hjerte har sit eget særpræg blandt de synoptiske evangelier, bekræftes ved et blik i Lukasevangeliet. Ganske vist finder vi her glosen hele 22 gange. Men brugen er anderledes farveløs end i Mattæusevangeliet. Syv steder har, i det mindste hvad udtryksmåden angår, paralleller i de andre evangelier (3,15; 5,22 (sml. Mark 2,6.8; Matt 9,4); 6,45a (sml. Matt 12,34); 8,12 (sml. Matt 13,15); 10,27 (sml. Mark 12,30.33; Matt 22,37); 12,34 (sml. Matt 6,21); 12,45 (sml. Matt 24,48). Af disse rummer alene tre (6,45a; 8,12 og 12,34) en lignende tone som i Matthæusevangeliet. Af de øvrige 16 steder kan det kun siges om 6,45b og 8,15, der står i umiddelbar forlængelse af henholdsvis 6,45a og 8,12, samt 2,35; 16,15, og 24,25.32, mens de øvrige steder (1,17.51.66; 2,19.51; 9,47; 21,14.34; 24,38) alle bruger glosen "hjerte" i en mindre prægnant betydning. Dette billede ændrer sig ikke væsentligt, selv om man inddrager de 18 steder, hvor glosen forekommer i Acta. Endelig kan det nævnes, at de seks steder, hvor Johannesevangeliet bruger glosen "hjerte" (12,40 (Es 6,10, sml. Matt 13,15); 13,2; 14,1.27; 16,6.22), sker det heller ikke på samme måde som i Mattæusevangeliet.

Det synes således berettiget at hævde, at Mattæusevangeliet ved en karakteristisk brug af begrebet "hjerte" er det evangelieskrift, der mest umiddelbart knytter til ved Det Gamle Testaments tale om "hjerte" i overført betydning.

om den nye pagt i Jer 31,31-34 forjættes det Ez 36,26-27 (jf. 11,19-20):

Jeg giver jer et nyt hjerte og en ny ånd i jeres indre.

Jeg fjerner stenhjertet fra jeres krop og giver jer et hjerte af kød.

Jeg giver jer min ånd i jeres indre, så I følger mine love og omhyggeligt holder mine bud.

Det er netop opfyldelsen af denne forjættelse, Matthäusevangeliets Jesus proklamerer at have virkeliggjort.

Men denne Jesu opfyldelse af loven har for Matthäusevangeliet også konsekvenser for, hvad der forstås ved loven.<sup>19</sup> Ganske vist sker der i Matthäusevangeliet ikke *expressis verbis* en afgrænsning over for de dele af Moseloven, som kan rubriceres som ceremoniallov (de bud, der definerer jødisk liv) og civil lov; faktisk er der steder, der synes at forudsætte, at hele Moseloven fortsat står fast (fx 5,18-19; 23,23b). Dog finder vi i dette evangelium også den frelseshistoriske parentes forudgrebet, som senere kristen teologi anbragte omkring ceremonialloven som en lovgivning, der alene havde gyldighed for det jødiske folk i en afgrænset periode. Det sker i talen om loven om skilsmissebrevet som Moses' koncession på grund af jødernes hårdhertethed.<sup>20</sup> Ser vi på den "positive" lovforkyndelse i Matthäusevangeliet, forholder det sig faktisk sådan, at den samler sig om dekalogen og det dobbelte kærlighedsbud, dvs. de bud, der angår forholdet til Gud og næsten. I en afhandling fra 1975 har Birger Gerhardsson således eftertrykkeligt gjort opmærksom på betydningen af det dobbelte kærlighedsbud i 22,37-40 som hermeneutisk program, når det gjaldt Matthäusevangeliets tolkning af de nedarvede, hellige skrifter, derunder ikke mindst Loven.<sup>21</sup> For det er afgørende at se, at den rolle, som sammenkædningen af Deut 6,4-5 med Lev 19,18 her kommer til at spille, netop er en koncentration om det etiske, således at det med hensyn til Bjergrædikenens gælder, at "den "överflödande rättfärdighet" som

<sup>19</sup> Se hertil Mogens Müller, 'The Gospel of Matthew and the Mosaic Law – A Chapter of a Biblical Theology', *StTh* 46 (1992) s. 109-120 [= 'Matthäusevangeliet og Moseloven – et kapitel i en bibelsk teologi', ARKEN-TRYK nr 98 (1992) s. 41-54 = kap. 7 ovenfor].

<sup>20</sup> Se Mogens Müller, 'Salvation-History in the Gospel of Matthew. An Example of Biblical Theology', i Sigfred Pedersen (ed.), *New Directions in Biblical Theology. Papers of the Aarhus Conference, 16-19 September 1992* (NT.S 76, 1994) s. 58-76, især s. 75-76 [= 'Frelshistorie i Matthäusevangeliet. Et eksempel på bibelsk teologi', *DTT* 56 (1992) s.131-152].

<sup>21</sup> Se Birger Gerhardsson, 'Det hermeneutiska programmet i Matt. 22:37-40', *SEA* 40 (1975) s. 66-89), siden på engelsk i R. Hamerton-Kelly & R. Scroggs (eds.), *Jews, Greeks and Christians*. FS W.D. Davies (Leiden: Brill 1976) s. 129-150, optrykt i Birger Gerhardsson, *The Shema in the New Testament* (Lund: Novapress 1996) s. 202-223.

krävs är aktiv agape.”<sup>22</sup> Det kommer bl.a. til udtryk gennem fremhævelsen af den gyldne regel som en sammenfatning af loven og profeterne (7,12), i ”overskrifterne” ”ret og barmhjertighed og troskab” (23,23a) samt i modstillingen i det hele to gange citerede Hosea-ord (Hos 6,6): ”Barmhjertighed ønsker jeg, ikke slagtoffer” (9,13; 12,7). Og skulle det ikke være blevet klart før, så bliver det umisforståeligt understreget i opregningen af frelsende barmhjertighedsgerninger i billedet af den store dom i 25,31-46. Denne barmhjertighed er det endelig også, Jesus eksemplificerer i sine helbredelser. Der er god grund til i denne sammenhæng at minde om Hejne Simonsens påpegning af, at den etiske belæring i Matthäusevangeliet ved denne koncentration om det etiske sætter sig ud over jødisk skriftlærd diskussion og ved at knytte lovforkyndelsen sammen med Kristus-forkyndelsen ”betegner en indre sprængning af jødisk tro og livsopfattelse, hvor *lovudlægning* er livsnerven.”<sup>23</sup>

Denne forståelse af den i hjertet indskrevne lov som frelsens mulighedsbetingelse bekræftes af Matthäusevangeliets anvendelse af begrebet ”retfærdighed”.

Δικαιοσύνη er et teologisk nøgleord i Matthäusevangeliet, hvor vi har det syv gange, nemlig foruden i 3,15 også 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32; inddrages må også adjektivet δίκαιος (17 gange) og verbet δικαιοῶ (2 gange). I Lukasevangeliet findes det kun én gang (1,75), i Markusevangeliet slet ikke. Selv om begrebet ”retfærdighed” således tydeligt må skrives på evangelisten Matthæus’ teologiske konto, er det naturligvis ikke ensbetydende med, at han selv har skabt dets indhold. Tværtimod er Matthäusevangeliets brug af begrebet først forståelig i forlængelse af gammeltestamentlig og oldjødisk tankegang, selv om dets indhold ikke hermed er udtømt.

Begrebet δικαιοσύνη i Matthäusevangeliet påkaldte sig tidligt opmærksomhed i den redaktionshistoriske forskning. Således underkastes det en forholdsvis udførlig behandling i Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, (FRLANT 82 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, 3. Aufl. 1971) s 149-158). Strecker tilskriver evangelisten samtlige δικαιοσύνη-steder og tolker over alt begrebet som ”die ethische Haltung der Jünger, eine Rechtschaffenheit, wie sie der wesentliche Gegenstand der Forderung Jesu ist.”<sup>24</sup> Det skal således ikke forstås som en gave, der går forud for fordringen, men rent ”imperativisk”. Allerede fra 1957 stammer M.J. Fiedler, *Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäusevangelium, auf seine Grundlagen untersucht*, men denne undersøgelse er aldrig udkommet i almindelig bogform.<sup>25</sup> Herhjemme fandt Bent Noack i sin

<sup>22</sup> Se *Det hermeneutiska programmet* s. 159-162. Jf. også kapitlet ”Urkristendomens ethos enligt Matteus” i samme, ”*med hela ditt hjärta*”. *Om Bibelns ethos* (Lund: Liber 1979) s. 35-62.

<sup>23</sup> Se Hejne Simonsen, ’Synet på loven i Mattäusevangeliet’, *DTT* 36 (1973) s. 174-194; s. 191, hvor det videre hedder: ”Det er Kyrios Jesus og hans befalinger, der for Mattæus’ menighed konkretiserer indholdet af Guds vilje i evangeliet som helhed, således som det også markeres i evangeliets slutningsord: ”– og lær dem at holde alt, hvad jeg har befaleet jer”.”

<sup>24</sup> *Der Weg der Gerechtigkeit* s. 157-158.

<sup>25</sup> Der er tale om en maskinskrevet Dissertation fra Halle/Wittenberg 1957. Jf. imidlertid

*Matthäusevangeliets folkelighed* (København: Gad 1971), at Matthäusevangeliets brug af begrebet retfærdighed er ét af vidnesbyrdene om, hvor "jødisk" dette evangelium er. Dog er der i Matthäusevangeliet tale om en retfærdighed i forhold til Jesu krav. "Og dermed bliver det igen holdningen til ham, der skiller vandene, ikke ens stilling til loven overhovedet, men til loven sådan som han forstår den, og ikke stillingen til retfærdighedskravet i det hele taget, men retfærdigheden som han kræver den."<sup>26</sup> I 1980 udkom Benno Przybylski, *Rightousness in Matthew and his world of thought*, MSSNTS 41 (Cambridge: Cambridge University Press), der fremhæver begrebets forankrethed i jødisk tankegang, og i 1982 Heinz Giesen, *Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium*, EHS.T 181 (Frankfurt am Main: Peter Lang). Giesen kommer her til den konklusion, at "die mit Gerechtigkeit [ist] ein Geschenk Gottes, auch wenn Mt die ethische Dimension betont in den Vordergrund rückt."<sup>27</sup>

Sidst er spørgsmålet blevet taget op af Wiard Popkes i artiklen 'Die Gerechtigkeitstradition im Matthäus-Evangelium', *ZNW* 80 (1989) s 1-23. Ifølge Popkes lægger δικαιοσύνη-begrebets forekomst i Matthäusevangeliet netop i Bjergprædikenen og i kontekst med Johannes Døber "die Arbeitshypothese nahe, daß sich Matthäus auf frühchristliche Tauf- bzw. Neophytenkatechetische Tradition bezieht und daß "Gerechtigkeit" gerade hier ihren theologischen Ort besaß" (s. 5). Således gælder, at πᾶσιν i 3,15 viser ud over den dåbshandling, som retfærdigheden her rigtig nok også inkluderer, og 21,32 kan parafraseres: "Johannes ville føre jer til retfærdigheden, men I troede ham ikke". I 5,6 optræder retfærdigheden som det, der har førsteprioritet i et menneskes liv (jf. 6,33), i 5,10 fremstår den som et karakteristikum ved den kristne eksistens, som et ydre kendetegn på den kristne (jf. parallelerne i 5,11; 10,22), i 5,20 som det, der konkretiseres og manifesteres i den enkelte. I 6,1 står retfærdigheden som en sammenfatning af den *praxis pietatis*, der udgøres af almisse, bøn og faste, idet der udtrykkelig tales om "jeres" retfærdighed. I 6,33 prioriteres retfærdigheden som det, det især kommer an på i det kristne liv (jf. 5,6). Koncentrationen i Bjergprædikenen skyldes ifølge Popkes mest sandsynligt, "daß das Bergpredigtmaterial immer mehr unter die Formkraft einer Unterweisung für Neugetaufte geriet" (s. 9). Dette finder han bekræftelse for i talen om retfærdighed/retfærdiggørelse i *Corpus Paulinum* og i andre nytestamentlige skrifter. Der er her "einige deutliche Sachzusammenhänge, und zwar vor allem: Gerechtigkeit und Frucht; Gerechtigkeit praktizieren als von der Sünde befreite Menschen; der Bezug zur Taufe (Neugeburt usw.) und zur Jesu Tod und Auferstehung; Gerechtigkeit und Friede; stellenweise auch das Leiden um der Gerechtigkeit willen" (s. 13). Der er altså et "Heilsindikativ" bag fordringen om retfærdighed, nemlig dåbens gave. Sammenfattende hedder det: "Umkehr, Glaube und Taufe eröffneten diesen "Weg der Gerechtigkeit". δικαιοσύνη ist

---

samme, ""Gerechtigkeit" im Matthäusevangelium", *Theologische Versuche* 8 (1977) s. 63-75.

<sup>26</sup> *Matthäusevangeliets folkelighed* s. 77. Se overhovedet behandlingen s. 75-83.

<sup>27</sup> *Christliches Handeln* s. 259. Jf. allerede Gerhard Barth, 'Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus', i G. Bornkamm, G. Barth und H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, WMANT 1 (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1960, 6. Aufl. 1970) s. 54-154; s. 130: "Er bezeichnet einmal die Heilsgabe (häufig als eschatologische Gabe verstanden), zum Anderen die Entsprechung der Gabe gegenüber im eigenen Verhalten." Se også s. 131: "Gerechtigkeit ist für Matthäus beides zugleich: Forderung und eschatologische Gabe."

dabei ein anvertrautes Gut, In-Pflicht-Nahme, Ermöglichung und zugleich auch Zielvorgabe für einen Wachstumsprozeß, der sich am Vollkommen-Werden orientiert" (s. 23). I Matthäusevangeliet lægges der med hensyn til retfærdighed, der altså består i at gøre Guds vilje, et særligt eftertryk på barmhjertigheden, som handler uden at være beregnende, af et rent hjerte; Popkes slutter med at anføre det sidste Jesus-ord i Matthäusevangeliet inden lidelseshistorien (25,46): "men de retfærdige skal gå bort til et evigt liv".

Den intensive udforskning af retfærdighedsbegrebets betydning i Matthäusevangeliet har således resulteret i en forståelse af det om det liv, der er i overensstemmelse med Guds vilje. Det er en menneskelig mulighed, men en mulighed der på én og samme tid er gave og opgave; retfærdigheden er den frugt, som Guds gerning vil frembringe hos mennesket. Ganske vist skal det ikke tolkes umiddelbart i forlængelse af Paulus' tale om δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ og hans lære om retfærdiggørelse af tro, men forskellen skal heller ikke urgeres. For begrebet har også hos Paulus et etisk aspekt,<sup>28</sup> hvad der efter meget at dømme har sin årsag i et fælles udgangspunkt, nemlig dåbsundervisningen.

Ingen pagt uden pagtsfolk! Det nye pagts folk er imidlertid ganske som den gamle pagts folk truet af frafaldets mulighed. Jesu frelsesgerning "virker" alene i samme omfang, som den får lov til at bestemme menneskers hjertelag. Det kommer allerede programmatisk til orde i Matt 1,21, hvor Jesus-navnets betydning udlægges som den, at "han skal frelse sit folk fra deres synder". Og selv om det kan diskuteres, om λαός her står for Israel eller for Jesu "folk", dvs. den kristne menighed,<sup>29</sup> så gør denne "programerklæring" det under alle omstændigheder nærliggende at søge Jesu messiasgernings karakter og betydning i evangelistens beskrivelse af, hvordan den virker eller vil virke på det nye gudsfolk. For det er i virkeligheden heri, og ikke i forekomsten af såkaldte kristologiske højhedstitler, at Mattäusevangeliets – og for den sags skyld de øvrige evangeliets – egentlige kristologi kommer til udtryk.<sup>30</sup> At frelsen således i Matthäusevangeliet manifesterer sig i sin etiske følgevirkning forlener Jesus-billedet med en etisk dimension, som

<sup>28</sup> Se Gießen, *Christliches Handeln* s. 237-263, der rummer en sammenligning mellem Matthäusevangeliets og Paulus' brug af retfærdighedsbegrebet.

<sup>29</sup> Sprogbrugen i Matthäusevangeliet i øvrigt peger rigtig nok på den første betydning (se sidst Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1 (Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag 1985) s. 105 og Joachim Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, HThKNT I/1 (Freiburg: Herder 1986) s. 19), mens evangeliets affattelsestid og synsvinkel lægger den anden nær.

<sup>30</sup> Dette var et hovedanliggende i mit bidrag til festskriftet til Birger Gerhardsson i 1986, 'Matthäusevangeliets messiasbillede. Et forsøg på at bestemme Mattäusevangeliets forståelse af Jesu messianitet', *SEÅ* 51-52 (1986-1987) s. 168-179.



gør, at man med Birger Gerhardsson ligefrem kan tale om en "retfærdigheds-kristologi".<sup>31</sup>

Det betyder, at det spejlbillede, som vi må betragte for at se betydningen af Jesu messiasgerning, er det billede af den troendes liv, som først og fremmest Bjergprædikenen, men også andre steder i evangeliet vil fremkalde. For lige så klart det er, at menigheden opfattes som et samfund af onde og gode,<sup>32</sup> lige så oplagt er det, at den har til opgave i sit liv at virkeliggøre den retfærdighed, som kvalitativt overgår de skriftkloges og farisæernes (se 5,20). Således optræder Jesus i Bjergprædikenen ikke som et sidestykke, men som et modstykke til Moses. Lovforkyndelsen i antiteserne i 5,21-48 fører altså blikket fra selve gerningen tilbage til det hjerte, som den udspringer af.<sup>33</sup> Menigheden består ifølge Matthäusevangeliet ikke af lutter fuldkomne eller helhjertede (jf. 5,48), men af mennesker, der er kaldede med henblik på at blive udvalgte (se 22,14), nemlig ved at gøre deres himmelske fars vilje (se 7,21). Ordet skal ikke blot sås; det skal også have lov og lejlighed til at vokse og vinde skikkelse i den, det er sået i, så det kan komme til at bære frugt (se især lignelsen om sædemanden og udlægningen af den i 13,3-9.18-23). I den forstand giver det mening at kalde menigheden for et drivhus, at den i Ordet har fået skænket betingelsen for væksten til frelse; men der er ikke tale om nogen automatik, men alene om at have den rette jordbund.

Matthäusevangeliet sammenholder med andre ord to ting, som i grunden forekommer uforenelige, nemlig på den ene side den skærpede fordring og parænesen, på den anden en tale om at de gode gerninger kommer af, hvad der er sået i et menneske. Der appelleres altså ikke til menneskets gode vilje som sådan, men der henvises til, hvad det selv har fået skænket. Men hvad det således har fået skænket, *bliver alene til i virkeliggørelsen af det*. Det er i lyset af dette stykke pagsteologi, at opgøret skal forstås med de lovudlæggere, der lægger budene som

<sup>31</sup> Se Birger Gerhardsson, 'Guds son som Guds tjänare. Messias, agape och himlens herravälta enligt Matteusevangeliet', optrykt i *"Hör Israel"*. Om Jesus och den gamla bekännelsen (Lund: Liber 1979) s. 114-146: s. 115 (oprindelig på tysk i *StTh* 27 (1973) s. 73-106 = samme, *The Shema in the New Testament* (Lund: Novapress 1996) s. 173-186) og "'An ihre Früchten sollt ihr sie erkennen'", *EvTh* 42 (1982) s. 113-126: s. 124-125. Sidstnævnte sted siger Gerhardsson i forlængelse af sin påvisning af, at Matthäusevangeliet opfatter Jesu liv som et liv i fuldkommen overensstemmelse med Loven: "Ich möchte dies die *ethische Dimension* oder vielleicht besser die *Gesetzesdimension der Christologie* nennen, m.a.W. die Frage nach Jesu *Gerechtigkeit*, seiner eigenen Echtheit und Legitimität nach dem Gesetz." Det er i denne forbindelse Birger Gerhardsson præger betegnelsen "*Gerechtigkeitschristologie*".

<sup>32</sup> Se 22,10, men også de andre steder, hvoraf det fremgår, at menigheden er et *corpus mixtum*, og at udskillelsen af bukkene fra fårene først skal ske ved Jesu genkomst.

<sup>33</sup> En undtagelse er her den tredje antitese om skilsmisse, der dog også nærmest står som en fodnote til antitesen med forbudet mod at begå ægteskabsbrud.

tunge byrder på menneskers skuldre uden selv at ville røre en finger for dem (23,5), mens Matthæusevangeliets Jesus beskriver *sit* åg som godt at bære og *sin* byrde som let (12,30). For *tertium comparationis* i forhold til kravet til den ufuldkomne om fuldkommenhed er her den Gud, for hvem alting er muligt (19,26).

JOHANNESSEVANGELIET  
OG DET GAMLE TESTAMENTE:  
SKRIFTBEVIS ELLER FULDENDELSE?<sup>1</sup>

*Indledning*

Som jøder havde de tidligste kristne på forhånd en samling af hellige skrifter. Derfor er det misvisende på nogen måde at tale om, at den første menighed overtog eller arvede jødedommens Bibel. Hvad der skete, var, at de fastholdt denne skriftsamling, som var den i virkeligheden deres. De så at sige bekendte sig på forhånd til Skriften som Guds tale. Men samtidig levede de med en erindring, Jesus-traditionen, som indgik i et dialektisk forhold med denne bekendelse. Faktisk betød det, at de i kraft af troen på Jesus som Kristus gjorde krav på den sande forståelse af Skriften. Det er i virkeligheden kampen om gudsbilledet, der her kommer til udtryk. Med den kristne skriftbrug står vi således over for en *interpretatio Christiana*, hvori erindringen grundlæggende bestemmer fortolkningen. Denne kristne fortolkning er imidlertid ikke uniform, men antager individuelle træk og udmøntes i varierende fortolkningsstrategier.

Forholdsvis tidligt indtræder der desuden et skift i perspektiveringen. Det begynder med, at fortolkningen finder indholdet af den nye tro skjult til stede i jødedommens hellige skrifter. Det skal blot udfoldes. Men efterhånden som de kristne menigheder overvejende kommer til at bestå af tidligere ikke-jøder, ligger vægten i stadig højere grad på de samme skrifter som forhistorie og forudsigelse. Jødedommen som religion er åbenbart ikke længere umiddelbart en anfægtelse. Som Hans von Campenhausen udtrykte det i *Die Entstehung der christlichen Bibel* (1968), kom det til en omdrejning af fronten i forhold til Paulus: For Paulus gjaldt det om at eftervise Kristus-troen ud fra den gamle Skrift og sikre denne tro gennem Skriftens profetisk forståede tekster. Siden blev spørgsmålet omvendt det, hvorledes den gamle lov overhovedet var gudsåbenbaring, og hvordan dens problematiske bestemmelser nogensinde havde givet en antagelig mening.<sup>2</sup> Der sker altså ikke alene en udvikling i hermeneutikken. Der er i lige så høj grad tale om,

<sup>1</sup> Fremlagt i seminargruppe på Nordisk Nytestamentlig Konference i Stavanger 14.-18. juni 2003. Forkortet tysk udgave i Eckart Reinmuth und Klaus-Michael Bull (Hg.), *Bekennntnis und Erinnerung*. FS Hans-Friedrich Weiß. Rostocker Theologische Studien 16 (Münster: LIT-Verlag 2004) s. 151-171.

<sup>2</sup> *Die Entstehung der christlichen Bibel*. BHTh 39 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1968), s. 90.

at jødedommens Bibel får en anden status i teologisk henseende. Det hænger selvfølgelig også sammen med, at de kristne menigheders egne skrifter begynder at gøre sig gældende som autoritative.

Dette forhold manifesterer sig i Det Nye Testamente blandt andet deri, at der er betragtelige forskelle på inddragelsen af Det Gamle Testamente i de fire evangelier. Det gælder både kvalitativt og kvantitativt. For ikke at sprænge rammerne vil jeg i denne omgang indskrænke mig til spørgsmålet om den direkte skriftbrug i Johannesevangeliet, dvs. de steder, hvor Skriften på den ene eller anden måde udtrykkelig påberåbes. Sigtet er også en komparativ karakteristik i forhold til ikke mindst på den ene side Matthæusevangeliet og på den anden side Lukasskrifterne.

### *Johannesevangeliet: problemstillingen*

Det Fjerde Evangelium bliver her forsøgsvis behandlet som det tredje for at se, om dets brug af Skriften ikke befinder sig i en større nærhed af Paulus og de to første synoptiske evangelier, end tilfældet er med Lukasevangeliet (og Apostlenes Gerninger). Den tid er stort set forbi, hvor man kunne mene, at Skriften, dvs. Det Gamle Testamente, spiller en mindre rolle i Johannesevangeliet end i de andre evangelier.<sup>3</sup> Den jødiske Bibels grundlæggende teologiske betydning også i Johannesevangeliet er blevet bekræftet gennem en efterhånden anseelig litteratur om dette tema.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Se dog fx Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1966) s. 69: "Er (der Evangelist) hat die Benutzung des Alten Testaments nicht verschmäht, so sehr er auf weite Strecken ohne es auskommen kann und es in den Schatten seiner Jesusüberlieferung rückt." Tidligere findes en tilsvarende opfattelse hos R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (5. Aufl., Tübingen: Mohr (Siebeck) 1965) s. 357 og s. 360, og tidligere endnu kunne fx W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (HNT 6, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1933) s. 244-245, tale om, hvorledes evangelisten "im Grunde dem Alten Testament als der Religionsurkunde des verhassten jüdischen Volkes abgeneigt ist. ... Dieses in starken Maße negative Verhältnis liegt einmal daran, daß das Christentum, so wie es hier vertreten wird, die jüdischen Eierschalen schon weitgehend abgestreift hat."

<sup>4</sup> Den grundlæggende nyere monografi er Andreas Obermann, *Die christologische Erfüllung der Schriften im Johannesevangelium* (WUNT II/83; Tübingen: Mohr (Siebeck) 1996), der s. 1-36 også indeholder en forholdsvis udførlig forskningsoversigt. Se desuden især Charles Kingsley Barrett, 'The Old Testament in the Fourth Gospel', *JThS* 48 (1947), s. 155-169; Francois-Marie Braun, *Jean le théologien II: Les grandes traditions d'Israel. L'accord des écritures d'après le quatrième évangile* (Paris 1964); Edwin D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NT.S 11; Leiden: Brill 1965); Wayne A. Meeks, *The Prophet-King. The Moses Traditions and the Johannine Christology* (NT.S 14; Leiden: Brill 1967); Günter Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (SNTSMS 22; Cambridge: Cambridge University Press 1974); D.A. Carson, 'John and the Johannine Epistles'. D.A. Carson & H.G.M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*. FS Barnabas Lindars (Cambridge: Cambridge University Press 1988), s. 245-264; Martin Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese', *JBTh* 4 (1989), s. 249-288 (en

Det er blandt andet blevet fremhævet, at Skriften overhovedet i høj grad er med til at give farve og indhold til evangelistens Jesus-billede. Anthony Tyrrell Hanson har således i både *The New Testament Interpretation of Scripture* fra 1980 og siden *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament* fra 1991, fremdraget en lang række steder, hvor jødedommens hellige skrifter skal være kommet til at optræde som kilder til Jesu liv på linje med de "historiske" overleveringer. Hvad der adskiller denne evangelist skarpt fra det meste af samtidig jødisk eksegese, er det eskatologiske element (jf. 1 Kor 10,11; 1 Pet 1,10-12). Ifølge Hanson er Skriften for evangelisten en fundgrube af profetier om Kristus. Desuden er frelseshistorien til stede som bagtæppet på en skuespilscene og giver indhold til billedet af Jesus som opfyldelsen af profetien. Frelsheshistorien er angiveligt endelig forudsætningen for evangelistens grundlæggende forestilling om Ordets præeksistens.<sup>5</sup>

En slags mellemstandpunkt er repræsenteret af Christian Dietzfelbinger, der i en afhandling fra 1996 urgerer de steder, som kan tages som udtryk for en

---

kortere engelsk udgave er samme, 'The Old Testament in the Fourth Gospel', i Craig A. Evans & W. Richard Stegner (eds.), *The Gospel and the Scriptures of Israel* (JSNTSup 104 = Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 3; Sheffield: Sheffield Academic Press 1994) s. 380-395; Anthony Tyrrell Hanson, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark 1991; en omarbejdet udgave af kap. 14 i denne bog er 'John's Use of Scripture', Craig A. Evans & W. Richard Stegner (eds.), *The Gospel and the Scriptures of Israel* (JSNTSup 104 = Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 3; Sheffield: Sheffield Academic Press 1994) s. 358-379); Bruce G. Schuchard, *Scripture Within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John* (Atlanta: SBLDS 113; 1992); Johannes Beutler, 'The Use of 'Scripture' in the Gospel of John', i R.A. Culpepper & C.C. Black (eds.), *Exploring the Gospel of John*. FS D.M. Smith (Louisville, KY 1996) s. 147-162; Christian Dietzfelbinger, 'Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium', i H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion 3: Frühes Christentum*. FS Martin Hengel (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1996) s. 203-218; Maarten J.J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 15 (Kampen 1996); Wolfgang Kraus, 'Johannes und das Alte Testament – Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie'. *ZNW* 88 (1997) s. 1-23; Maarten J.J. Menken, 'Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel'. *Neotestamentica* 33 (1999) s. 125-143; samme, 'Old Testament Quotations in the Gospel of John', i John Court (ed.), *New Testament Writers and the Old Testament* (London: SPCK 2002) s. 29-45. Desuden Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995) s. 152-205. Fra ældre tid kan nævnes A.H. Francke, *Das alte Testament bei Johannes. Ein Beitrag zur Erklärung und Beurtheilung der johanneische Schriften* (Göttingen 1895). I det følgende har jeg begrænset mig til at inddrage et udvalg af hovedsagelig de nyeste bidrag.

<sup>5</sup> Ifølge Hanson, *The Prophetic Gospel*, s. 245, gælder det ligefrem som et princip, at "John only inserts teaching, conversations, and incidents that have no basis in his historical tradition if he believes he has justification in scripture for doing so."

"nedvurdering [Entwertung] af den gammeltestamentlige historie i Johannes-evangeliet".<sup>6</sup> På den anden side erkender Dietzfelbinger, at også det modsatte synspunkt kommer til orde, og han konkluderer, at den positive holdning er den ældste af de to, "mens det kritiske aspekt, der ikke alene sætter spørgsmålstejn ved det traditionelle, men erklærer det for forældet, er resultat af et nyt syn og en ny udvikling."<sup>7</sup> I respekt for de "gammeltroende" siger evangelisten altså både det ene og det andet, men i grunden behøver han ikke længere selv Det Gamle Testamente. Før man kaster sig ud i en sådan forlegenhedsløsning, må det undersøges, om årsagen til forskellen i forhold til de andre evangelier ikke snarere ligger i hermeneutikken og forkyndelsessigtet.<sup>8</sup>

Det spørgsmål, som jeg vil forsøge at besvare i det efterfølgende, er først og fremmest, hvilken argumentativ betydning Skriften tillægges i dette evangelium? Eller lidt mere præcist: Hvad er her forudsætningen for at forstå Skriftens vidnesbyrd? Forsøget på en besvarelse sker i forlængelse af en tese om, at mens Matthæusevangeliet lader Jesus fremstå som den, i hvis skæbne og forkyndelse Skriftens betydning bliver åbenbaret, befinder vi os i Lukasevangeliet (og Apostlenes Gerninger) i et helt andet hermeneutisk rum, hvor Skriftens betydning som forudsigelse af Jesus som Kristus ligger åbent for dagen og kan udfindes af enhver velvillig. Denne klarhed er overhovedet forudsætningen for det skriftbevis, som er bærende i det lukanske dobbeltværks skriftbrug og viser frem til fx Justins håndfaste bevisførelse ud fra Skriften.<sup>9</sup> Spørgsmålet er, hvor Johannes-evangeliet står i denne sag. Ligger dets skriftforståelse i forlængelse af fx Matthæusevangeliet, eller gælder det, at det egentlige skriftbevis allerede er til stede i Johannes-evangeliet?<sup>10</sup> Og er det muligt ud fra en besvarelse af dette spørgsmål

<sup>6</sup> Dietzfelbinger, 'Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium', s. 206.

<sup>7</sup> 'Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium', s. 213.

<sup>8</sup> Allerede C.K. Barrett, 'The Old Testament in the Fourth Gospel', s. 168, konkluderer, "that the Evangelist had a wide knowledge of the O.T., but that he used it, not in the primitive Christian manner of citing proof-texts, but as a whole. ... the whole of the O.T. formed a background, or framework, upon which the new revelation rested."

<sup>9</sup> Se Mogens Müller, 'The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture', *NT* 43 (2001) s. 315-330 [se kap. 6 ovenfor].

<sup>10</sup> Jeg noterer mig, at M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', så vidt ses kun én gang taler om det "johanneiske Schriftbeweis" (s. 281). Andre nyere forfattere taler adskilligt mere frimodigt om "det johannæiske skriftbevis". Men det sker gerne i forbindelse med en bemærkning om, at dette bevis ikke betyder alverden for denne forfatter. Således fx Dietzfelbinger, 'Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium', s. 210-212. A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, anvender dog alene begrebet i et referat af Ernst Fuchs, *Hermeneutik* (4. Aufl. Tübingen 1970), s. 201-210: Der Schriftbeweis. En nyere drøftelse, nemlig Nikolaus Walter, 'Zur theologischen Problematik des christologischen 'Schriftbeweises' im Neuen Testa-

at drage relative dateringsmæssige slutninger, der kan få indflydelse på den rækkefølge, hvori evangelierne må formodes at være blevet til.

### *Tekstmaterialet*

Men først en række mere formale konstateringer.<sup>11</sup> Antallet af egentlige skrift-citater i Johannesevangeliet anslås lidt forskelligt. Et forsvarligt bud vil i hvert fald være de 13, der udtrykkeligt indledes med en citationsformel (1,23; 2,17; 6,31; 6,45; 10,34; 12,14-15; 12,38; 12,39-40; 13,18; 15,25; 19,24; 19,36; 19,37). Dertil kommer fire steder med en tilsvarende indledning men uden konkret citat (7,38; 7,42; 17,12; 19,28). To øjensynlige citater optræder uden anførelse (1,51 (Gen 28,12); 12,13 (Sl 118,25-26 og Sef 3,15)).<sup>12</sup> Desuden kan nævnes seks steder, hvor Skriften eller en gammeltestamentlig person siges at have talt eller skrevet om eller handlet med henblik på Jesus eller hans virke (1,45; 2,22; 3,14; 5,39; 5,45-46; 20,9), en indirekte henvisning til en bestemmelse i Moseloven (8,17) samt vel samtlige ti δεῖ-steder (3,7.14.30; 4,4.20.24; 9,4; 10,16; 12,34 samt 20,9, der udtrykkelig forbinder δεῖ-udsagnet med Skriften; jf. Matt 26,54).

Det er bemærkelsesværdigt, at de gammeltestamentlige citater optræder med forskellige indledningsformler i henholdsvis kap. 1-12 og 13-20.<sup>13</sup> I første del optræder "som der står skrevet (γεγραμμένον ἐστίν)" fem steder (2,17: Sl 69,10; 6,31: Sl 78,24; 6,45: Es 54,13; 10,34: Sl 82,6; 12,14-15: Zak 9,9). To andre steder hedder det "som profeten Esajas/Skriften har sagt (καθὼς εἶπεν)" (1,23: Es 40,3; 7,38: blandingscitat? ikke kursiveret i Nestle/Aland), og 7,42 formulerer et indirekte citat fra Mika 5,1 (ikke kursiveret i Nestle/Aland) som et spørgsmål: "siger Skriften ikke (οὐχ ἡ γραφή εἶπεν)?" Lignende frie gengivelser optræder endelig i 8,17 (Deut 17,6; 19,15) og 12,34 (Sl 89,37; Ez 37,25).

---

ment', *NTS* 41 (1995) s. 338-357, kommer kun kort (s. 349-350) ind på selve genren 'skriftbevis', idet det først og fremmest gælder en drøftelse af dets teologiske legitimitet eller mangel på samme.

<sup>11</sup> Se hertil fx D.A. Carson, 'John and the Johannine Epistles', s. 246-251, men siden ikke mindst A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 37-63: "Die Schrift als Bezugsgröße im Johannesevangelium – ein Befund". Benyttet tekst er Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (27. reviderede Aufl. Stuttgart 1997).

<sup>12</sup> I Nestle-Aland er også 12,27 kursiveret med en henvisning til Sl 6,4-5. I H. Hübners gennemgang, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3, s. 152-205, fremdrages desuden en række andre steder, hvor det giver god mening at spørge, om der ikke også dér er tale om skriftcitater. Således bl.a. (s. 164-167) en udførlig drøftelse af 5,27 som et muligt citat fra Dan 7,13.

<sup>13</sup> Dette fik Alexander Faure, 'Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese', *ZNW* 21 (1922) s. 99-121, til at fordele de to dele af evangeliet på to redaktorer. Dette blev imødegået af Friedrich Smend, 'Die Behandlung alttestamentlicher Zitate als Ausgangspunkt der Quellenscheidung im 4. Evangelium', *ZNW* 24 (1925) s. 147-150. Se A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 7-8.

I anden del dominerer fra og med 12,38 en række på fem opfyldelsescitater, hvor verbet er πληρωθῆ (12,38; 13,18; 15,25; 19,24.36. I 17,12 optræder samme verbum uden konkret citat, og det anvendes yderligere to gange om udsagn af Jesus selv: 18,9.32). Et enkelt sted figurerer i stedet verbet τελειόω i forbindelse med Skriften, men uden konkret citat, nemlig i 19,28, hvor desuden verbet τελέω optræder to gange i den umiddelbare kontekst (19,28.30). Det er kun tilsyneladende, at de to sidste skriftcitater i denne del ikke er forbundet med verbet πληρόω, da de begge optræder umiddelbart efter det, indledt med et καὶ πάλιν (12,39-40; 19,37).

Ved den eksplicitte skrifthenvisning bruges betegnelsen "Skriften/skriftordet (ἡ γραφή)" elleve steder (2,22; 7,38.42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.37 og 20,9),<sup>14</sup> de seks gange som henvisninger til et bestemt skriftsted (13,18; 19,24.28.36.37 umiddelbart, i 17,12 middelbart som henvisning til 13,18), i 7,38 gælder det et ukendt skriftord, i 7,42 en hentydning, og tre gange er der ingen konkret henvisning (2,22; 10,35, hvor konteksten imidlertid lader γραφή angå hele Skriften, og 20,9, sidstnævnte sted på en måde, der minder om 1 Kor 15,4). Pluralis-formen optræder ét sted (5,39) og i betydningen hele samlingen af hellige bøger. Til sammenligning taler Matthäusevangeliet kun om "skrifterne" fire gange (21,42; 22,29; 26,54.56; altså alene i pluralis). De to steder i Johannesevangeliet, hvor skriftordets oprindelse bliver identificeret, bruges ὁ λόγος (12,38; 15,25, dvs. samme betegnelse som de to steder, hvor ord af Jesus siges at være gået i opfyldelse: 2,22; 18,9; jf. endelig 4,37). To gange står "bogstaver (γράμματα)" i tilsvarende betydning (5,47; 7,15; enestående sprogbrug i Det Nye Testamente – med mindre man vil se den i sammenhæng med Paulus' tale om γράμμα i 2 Kor 3,6-7; Rom 2,27.29; 7,6).<sup>15</sup> Fem gange anvendes formen γεγραμμένον ἔστιν i sammenhænge, hvor det gælder Skriften (2,17, 6,31.45; 10,34; 12,14); to steder i andre former (12,16; 15,25; den i det øvrige Ny Testamente foretrukne formel γέγραπται optræder alene i 8,17, nemlig om en konkret lovbestemmelse).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Fx E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, s. 51 og s. 97, har søgt at argumentere for, at det i 7,42 og 17,12 gælder henvisninger til henholdsvis den synoptiske tradition og et ord af Jesus (Joh 6,70-71).

<sup>15</sup> A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 43, mener – i forlængelse af Gottlob Schrenk, 'γράφω κτλ.', *ThWNT* I (1933) s. 742-773: s. 762 –, at γράμμα her også har den videre betydning af skrifklogskab. Desuden minder Obermann om den kendsgerning, at betegnelsen γραμματεὺς ikke forekommer i Joh. (bort set fra den tekstkritisk usikre perikope 7,53-8,11). Det er jo påfaldende anderledes end i de synoptiske evangelier, hvor skriftlærde optræder 24 gange i Matt., 12 gange i Mark. og 15 gange i Luk, derudover fire gange i ApG og én gang hos Paulus (1 Kor 1,20).

<sup>16</sup> Overhovedet forbinder Joh. en særlig autoritet med det skrevne. Således munder dette skrift ud i en hensigterklæring med hensyn til, hvorfor det er skrevet, der gør dets eget skrevne



Påfaldende er den relativt omfattende forekomst af "Loven (νόμος)", nemlig 15 steder (inkl. 8,5), hvor 10,34; 15,25 tilmed gælder citater fra salmerne (de øvrige er 1,17.45; 7,19(bis).23.49.51; 8,17; 12,34;<sup>17</sup> 18,31; 19,7(bis)). Dette tilsvares af 12 (inkl. 8,5) nævnelser af Moses, hvoraf 3,14; 6,32 gælder episoder i Mosesfortællingen, de øvrige lovgiveren (1,17.45; 5,45.46; 7,19.22(bis).23; 9.28.29). I 1,45 er der øjensynlig ligefrem tale om en henvisning til de to første afdelinger i den hebraiske Bibel, Moses og Profeterne (jf. desuden 6,45).<sup>18</sup> En særlig problematik knytter sig til brugen i denne sammenhæng af possessiv-pronominerne "vores" (ἡμῶν; 7,51), "jeres" (ὑμῶν; 10,34; jf. 18,31; ὑμετέρῳ; 8,17) og "deres" (αὐτῶν; 15,25).<sup>19</sup> Det sker altid i forbindelse med loven, aldrig med betegnelsen "skriften". Man er lige ved at tro, at der menes: "Loven, sådan som I læser den!" Eller ligefrem: "Det, der bliver til lov, når I hører/læser den!"

Hvad endelig angår den tekstsikkelig, hvori jødedommens hellige skrifter optræder i Johannesevangeliet, er Septuagintas tekstform den dominerende dér, hvor der ikke er tale om frie parafraser.<sup>20</sup> Ganske vist finder vi kun tre rene Septuaginta-citater (10,34; 12,38; 19,24),<sup>21</sup> men otte steder er det tydeligt, at det

---

indhold til frelsesformidling; jf. 20,30-31 (samt 21,24-25; desuden 18,35). Selv Pilatus' ὁ γέγραφα, γεγραφα giver karakter af sandt vidnesbyrd. Jf. A. Obermann, *Die christologische Schrifterfüllung*, s. 46-50.

<sup>17</sup> B. McNeil, 'The Quotation at John xii 34', *NT* 19 (1977) s. 22-33, argumenterer for, at udsagnet om, at Kristus forbliver til evig tid, i virkeligheden er en allusion til en targumisk gengivelse af Es 9,5, der ikke alene taler om "Underfuld Rådgiver, Vældig Gud," men desuden om ham, "som lever evigt, den salvede".

<sup>18</sup> Hvordan A. Obermann, *Die christologische Schrifterfüllung*, s. 51-52, her også ser en hentydning til den tredje afdeling, Skrifterne, forstår jeg ikke.

<sup>19</sup> A. Obermann, *Die christologische Schrifterfüllung*, s. 57, er dog inde på, at de possessive pronominer også giver udtryk for "eine positive Zuordnung".

<sup>20</sup> Bent Noack, *Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums*. Teologiske Skrifter 3 (København: I kommission hos Rosenkilde og Bagger 1954), s. 71-89, kommer med hensyn til Johannesevangeliets gammeltestamentlige citater til det resultat (s. 84), at ganske vist var Septuaginta forfatterens Bibel (kun 19,37 skinner den hebraiske tekst igennem), men intetsteds synes han at have slået efter og at have skrevet af; "im Gegenteil, in den meisten Fällen tritt deutlich zutage, dass Joh. nach dem Gedächtnis zitiert. Wir schliessen daher, dass Joh. überhaupt keinen alttestamentlichen Text als schriftliche Quelle benutzte." Noacks formål er overhovedet at sandsynliggøre den johannæiske traditions selvstændighed.

<sup>21</sup> Se Maarten Menken, 'The Use of the Septuagint in Three Quotations in John. Jn 10,34; 12,38; 19,24', i C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels*. BEThL 131 (Leuven: Peeters 1997) s. 367-393. Anliggendet heri er at vise, at når forfatteren til Johannesevangeliet disse tre steder benytter Septuaginta uden ændringer, er det, fordi tekstens ordlyd passer til hans

er Septuagintas tekst, der ligger til grund, selv om den er blevet underkastet redaktionelle ændringer (1,23; 2,17; 6,31.45; 7,38; 12,15; 15,25; 19,36). Der er desuden tegn, der kan tydes derhen, at forfatteren har kunnet inddrage den hebraiske tekst (12,40 på nær de sidste tre ord, der stammer fra LXX, samt 13,18). Et enkelt sted synes der at være tale om en ældre kristen version (19,37). Flere steder kan hverken sættes i forbindelse med den ene eller den anden.<sup>22</sup>

### Betydningen

Enestående for evangeliernes vedkommende er det, at Johannesevangeliet ikke alene rummer ord fra og henvisninger til Skriften, men desuden udsagn om Skriften, med hensyn til både dens indhold og dens status og troværdighed. Særlig opmærksomhed må samle sig om 10,34-36. Konteksten (10,22-33) er, at Jesus under sit besøg i Jerusalem i anledning af tempelindvielsesfesten af jøderne bliver bedt om at sige rent ud, hvem han er, altså et spørgsmål der minder om ypperstepræstens ved forhøret for Rådet i Matt 26,63par. Jesu svar lyder på, at han gør hans gerninger, som har sendt ham, og det munder ud i udsagnet: "Jeg og Faderen er ét!" Til de jøder, der nu vil stene ham for gudsbespottelse, fordi han som menneske vil gøre sig selv til Gud (v. 33), stiller Jesus spørgsmålene: "Står der ikke skrevet i jeres lov: 'Jeg har sagt: I er guder!' Kalder han dem guder, til hvem Guds ord er kommet (πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο) – og Skriften kan ikke sættes ud af kraft (καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή) – siger I da til den, som Faderen har helliget og sendt til verden: Du spotter! fordi jeg har sagt: Jeg er Guds søn." Vi står her over for et af eksemplerne på, at et salmecitat (Sl 82(81),6) kan citeres som fra Loven. I øvrigt er det ét af de tre steder, hvor evangelisten helt holder sig til Septuagintas ordlyd, selv om det indhold, som han tillægger udsagnet, næppe er i overensstemmelse med dets oprindelige betydning i konteksten i Sl 82(81), hvor Jahve anklager gudforsamlingen og erklærer, at de skal dø som mennesker. For det er naturligvis afgørende i evangelistens sammenhæng, at det er *som menneske*, at Jesus kan gøre fordring på at være Guds Søn. Netop derfor får vi heller ikke fortsættelsen af salmecitatet: "I er alle sønner af den Højeste", ganske som Jesus i v. 36 påfaldende nok ikke siger: "Jeg er Gud", men: "Jeg er Guds Søn".

Maarten Menken har i øvrigt vist, at den forestilling, at mennesker, der har

---

forkyndelsessigte. Se videre nedenfor.

<sup>22</sup> For en nøje gennemgang: M. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*. Jf. desuden H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3, s. 155, hvor der ud fra Joh 12,38-40 med det ordrette LXX-citat fra Es 53,1 og det umiddelbart efterfølgende "frie" citat fra Es 6,10 konkluderes, "daß er den LXX-Text da übernahm, wo er in seine theologische Konzeption paßte, daß er aber den Text da nach eigenen Gutdünken massiv änderte, wo er es um der theologische Aussage willen als angemessen, wenn nicht gar als erforderlich erachtete."

modtaget en særlig guddommelig åbenbaring, kunne regnes for at være til stede i det himmelske råd, findes både i Det Gamle Testamente og i tidlig jødisk og kristen litteratur.<sup>23</sup> Dette falder også godt i tråd med Jesu beskrivelse af sig selv i v. 36 som den, "som Faderen har helliget og sendt til verden", ord der synes at være et skjult citat fra Jer 1,4-5. Jeremias er således den eneste person i Det Gamle Testamente, om hvem det i samme omgang siges, at Guds ord kom til ham, at Gud helligede ham, og at Gud sendte ham.

Ifølge Martin Hengel indtager denne tekst en nøgleposition i det Fjerde Evangeliums skriftforståelse<sup>24</sup>. Det gør den i hvert fald, fordi der her skelnes mellem Skriften som vidnesbyrd på den ene side og på den anden side det Guds ord (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), som Skriften vidner om, og som ifølge prologen blev kød (1,14) netop i det folk (4,22), som Gud havde kaldt guder på grund af, at han lod sit ord ske for dem.<sup>25</sup> Det er dog åbenbart en fejlslutning direkte at identificere Skriften og Guds ord.<sup>26</sup>

Skriftens autoritet som vidnesbyrd antastes altså ikke på nogen måde i Johannesevangeliet. På den anden side ligner synet på Skriftens forståelighed på sin vis det, som Paulus giver udtryk for i 2 Kor 3. Jøderne forstår ikke Skriftens ord, fordi de ikke tror på Jesus. Det kommer fx til orde i slutningen af prologen, hvor det (vv. 16-18) hedder, at "af hans [den enbårnes] fylde (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) har vi alle modtaget, og det nåde i stedet for nåde (χάριν ἀντὶ χάριτος). Loven blev givet gennem Moses, nåden og sandheden kom i stand (ἐγένετο) gennem Jesus Kristus. Gud har ingen nogensinde set. Den enbårne Gud, som er i Faderens skød, han har udlagt (ἐξηγήσατο) ham." Det gælder øjensynlig her noget godt, der bliver overgået af noget bedre, som ikke lægges oveni, men lige-

<sup>23</sup> 'The Use of the Septuagint in Three Quotations in John', s. 370-382. Desuden J.H. Neyrey, "'I Said: "You Are Gods"": Psalm 82:6 and John 10', *JBL* 108 (1989) s. 647-663.

<sup>24</sup> 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', s. 263.

<sup>25</sup> Således kan λόγος τοῦ θεοῦ i v. 35 associere til den præeksistente Jesus. Jf. A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 178-180. Derved opstår en parallelitet mellem dengang og nu.

<sup>26</sup> Som det fx sker i Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II. HThKNT IV,2 (Freiburg: Herder 1971) s. 390: "Gott hat die Israeliten, welche die Tora am Sinai als Gottes Wort empfangen haben, "Götter" genannt." Dog fortsætter Schnackenburg: "es bleibt allerdings nur dann ihr Eigen, wenn sie dem eschatologischen Gottgesandten Glauben schenken (5,38)." M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', s. 262, hævder ligeud, at Guds ord her for evangelisten "mit dem "Gesetz" identisch ist". Rudolf Bultmann forekommer at ramme rigtigere i sin note til v. 35 (*Das Evangelium des Johannes* (KEK 2. Unveränderter Nachdruck der 10. Aufl. [1941], Göttingen 1964) s. 297 Anm. 2): "ὁ λόγος τ. θ. ist hier nicht Gottes Wort überhaupt, sondern jene Anrede Gottes Ps 82,6 (Ho., Lagr.). Dagegen meint ἡ γραφή nicht diese einzelne Schriftstelle, sondern die Schrift überhaupt."

ud afløser og erstatter det, der var.<sup>27</sup> Dog skete det således, at det, der var, pegede frem mod det, der kom (jf. Ex 34,6), på en sådan måde, at de to dele hører sammen som forudsætning og følge, idet forudsættningens sande betydning først blev klar som en virkning af følgen, ligesom omvendt følgens fylde først rigtigt fremgår af forudsættningen.<sup>28</sup> Verbet ἐξηγέομαι har en betydning inden for spektret "fortæller, fremstiller, beskriver", og meningen i v. 18 er, at det foreliggende skrift i sin beretning om Jesus er denne fremstilling.<sup>29</sup>

Denne komplementaritet mellem troen på Skriftens ord og Jesus kommer også til udtryk i 5,46-47 i en ejendommelig parallelisme: "Hvis I troede Moses, troede I også mig. For denne skrev om mig. Hvis I altså ikke tror på dennes bogstaver (γράμμασιν), hvorledes skulle I da tro mine ord (ῥήμασιν)?" Moses' bogstaver stilles her op side om side med Jesu ord. Man er lige ved at spørge, om Jesu ord er nok i sig selv, eller om de på en eller anden måde hænger uløseligt sammen med Moses' bogstaver.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Således bestemte Joachim Jeremias, 'Μωϋσῆς', *ThWNT* IV (1942), s. 877, v. 17 som en syntetisk og ikke en antitetisk parallelisme. Desuden fx A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 54.

<sup>28</sup> Jf. Carson, 'John and the Johannine Epistles', s. 256, der argumenterer for en forståelse af 1,16 "as 'grace instead of grace' or 'grace in exchange for grace'." Frelsen kommer fra jøderne, 4,22! Det Gamle Testamente kastes ikke overbord, men ses som en åbenbaring, der går forud for åbenbaringen i Jesus. Nåden "may not come in two grades; but it may come in degrees, the gracious revelation that anticipates what is yet to come, and the gracious revelation that fulfils the anticipation, the very epitome of grace and truth." Denne tolkning styrkes, hvis v. 16 ses som optakt til v. 17: Det, der kom, blev en substitution for det, der før var givet. Således siden fx R.B. Edwards, 'ΧΑΡΙΝ ΑΝΤΙ ΧΑΡΙΤΟΣ (John 1.16). Grace and the Law in the Johannine Prologue', *JSNT* No. 32 (1988), s. 3-15 og A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 53. Jf. i givet fald 2 Kor 3,10, hvor det, der var herliggjort, også overgås af noget endnu herligere. Anderledes fx R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, s. 53: "nur der Gegensatz ist im Auge gefaßt", og Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I. HThKNT IV,1 (2. Aufl. Freiburg 1967), s. 251: "Das αὐτί soll nach den meisten neueren Erklärern den sich ablösenden und doch nicht unterbrochenen Strom der Gnade ausdrücken. ... An die größere Gnadenfülle des Neuen Bundes gegenüber dem Alten Bund ist nicht gedacht." Det bliver et spørgsmål, om man hører et "kun" foran loven og/eller et "men" i versets andet led: "men nåden og sandheden ..." Tankerne kan derfra gå videre til perikopen 'Brylluppet i Kana', 2,1-10, der blandt andet kan læses som en "forklaring" på, hvorfor den gode vin først kom på bordet i anden omgang.

<sup>29</sup> A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 339, peger på en spændende formulering i Sir 43,31, hvis spørgsmål 1,18 virker som et svar på: Det hedder her i en lovprisning af Gud: τίς ἐώρακεν αὐτὸν καὶ ἐκδιηγῆσεται; Havde verbet ikke været ἐκδιηγέομαι, men ἐξηγέομαι, kunne det ligefrem have været et skjult citat.

<sup>30</sup> Jf. H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3, s. 166, betegner dette som udtryk for Johannesevangeliets "Offenbarungsstruktur": "Der schriftlichen Offenbarung des Alten Testaments folgt die neutestamentliche Offenbarung als mündliches Ereignis."

Glossen ῥῆμα forekommer tolv gange i Johannesevangeliet, alle gange i pluralis og om Jesu ord som guddommelige og frelsesformidlende ord (3,14; 5,47; 6,63.68; 8,20.47; 10,21; 12,47.48; 14,10; 15,7; 17,8). Til sammenligning kan det siges, at den i Markusevangeliet kun optræder to steder, begge gange i singularis og om et Jesus-udsagn (9,32, 14,72), i Matthäusevangeliet fem gange, alle gange i singularis og de fire tilfælde om ord/tale (4,4; 12,36; 26,75 (= Mark 14,72); 27,14), mens det femte er i et citat fra Deut 19,15, hvor der i Joh 8,17 frit gengives med μαρτυρία. Billedet er påfaldende anderledes i Lukasskrifterne, hvor glosen optræder i alt 33 gange (19 i Lukasevangeliet, 14 i Apostlenes Gerninger), både i singularis og pluralis og både om "sag/ting" og "tale/ord". I indledningen til sin bekendelse, "konstaterer" Peter, at Jesus er den, der har det evige livs ord (ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, 6,68). Derved "erstatter" han Moses og Skriften.<sup>31</sup>

Inddrager man udsagnet i v. 37: "Den, som har sendt mig, Faderen, han har vidnet om mig", og forstår man μεμαρτύρηκεν om Skriftens vidnesbyrd, må svaret være bekræftende: Der er en uløselig sammenhæng mellem Moses' bogstaver og Jesu ord. Men jødernes manglende tro på Jesus indebærer omvendt også, at de faktisk ikke har hørt Guds stemme. Det er den ubønhørlige konsekvens, der drages i vv. 37b-40. Jøderne har aldrig hørt Guds stemme, ligesom de heller ikke har set hans εἶδος; det sidste ville de fleste jøder vel medgive, dog ikke det første (jf. Ex 19,9, men for det modsatte desuden Ex 20,19. Sir 17,13 taler imidlertid om, at menneskenes "øjne så hans store herlighed (δόξα)"). De har heller ikke Guds ord blivende hos sig, fordi de ikke tror den, Gud udsendte. De gransker ganske vist skrifterne, fordi de mener i dem at have evigt liv. Men netop skrifterne vidner om Jesus, og de vil ikke komme til ham og få evigt liv. Derfor – som det hedder i v. 45 – er det netop den Moses, som de har sat deres lid til, der fordømmer dem. For det evige liv hentes ikke i skrifterne, men i troen på ham, som de vidner om.

Maarten Menken har i en undersøgelse af den betydning, som forfatteren til Johannesevangeliet (og hans menighed) tillagde Guds åbenbaring i Israels historie, som den er nedtegnet i Skriften, slået til lyd for en skelnen mellem Skriftens tekst og den historie, som er nedfældet i den (jf. i øvrigt hertil den "hermeneutiske" betragtning i 1 Kor 10,11).<sup>32</sup> For det monopol på at have set Gud, Johannesevangeliet tilkender Jesus, medfører, at der ikke er tale om en egentlig guds-åbenbaring i Skriften.<sup>33</sup> Samtidig er det klart, at Skriften aflægger vidnesbyrd om Jesus, selv om det først kan forstås efter hans opstandelse. Midlet er her ifølge Menken en typologisk skriftforståelse, der grundlæggende argumenterer *a minori ad maius*. Skriften er så at sige tom, idet Jesus er den, der fylder dens ord med

<sup>31</sup> Jf. A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 376-378.

<sup>32</sup> 'Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel', s. 126.

<sup>33</sup> 'Observations on the Significance', s. 127-128.

indhold.<sup>34</sup> Tolkningsprincippet ligner her det, vi finder i Dødehavsskrifternes *peshet*-kommentarer.<sup>35</sup> Skriften vidner altså om Jesus, og selv om disse vidnesbyrd er formidlet af mennesker, har de i sidste instans deres oprindelse i Gud (5,37; 10,35). Johannes Døber er i dette evangelium nærmest alene et vidne og som sådan på linje med Skriften, selv om det også siges, at Jesus ikke behøver hans vidnesbyrd (5,34), idet Skriftens tale i sammenhæng med Jesu gerninger fremstilles som det vidnesbyrd, der er større end Johannes' (5,36).<sup>36</sup>

Hvad angår forståelsen af åbenbaringen i Israels historie, kan den tage sit udgangspunkt i citatet fra Es 6,10 i 12,40, hvor meningen er, at Esajas skuede den præeksistente Jesus i hans herlighed, idet Jesus således her indtager Guds plads.<sup>37</sup> Forholdet er imidlertid ifølge Menken, at den præeksistente, som enkelte af Israels store har skuet i hans herlighed, ikke tilskrives nogen virksomhed på jorden forud for sit komme.<sup>38</sup> Det er alene Gud selv, der har virket, om end alene indirekte, ved i Det Gamle Testaments historie om frelsen at fremstille typer, som Jesus som antitype langt overgår.<sup>39</sup> Skriften rummer altså ingen direkte gudsåbenbaring i streng forstand, men den samme Gud, som har åbenbaret sig i Jesus, talte formidlet i den gammeltestamentlige tekst og var også aktiv i den historie, der er nedfældet deri.

<sup>34</sup> Se 'Observations on the Significance', s. 137: "It seems to me that to John, Old Testament history is meaningful in so far as it provides τύποι, 'types' of Jesus."

<sup>35</sup> 'Observations on the Significance', s. 131: "To John, Scripture has a hidden eschatological meaning that is disclosed only by its fulfilment in Jesus and so perceptible only for who believes in him."

<sup>36</sup> Se 'Observations on the Significance', s. 128-134.

<sup>37</sup> Se 'Observations on the Significance', s. 134-139.

<sup>38</sup> Se 'Observations on the Significance', s. 139, hvor det konstateres, at det på den anden side betyder, at "the Old Testament is not 'christianised' by ascribing it to the activity of the pre-existent Jesus."

<sup>39</sup> For nu kun at nævne et par af de helt tydelige: Slangen i ørkenen (3,14-15; jf. hertil Jörg Frey, "Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat ..." Zur frühjüdischen Deutung der 'ehernen Schlange' und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., i M. Hengel & H. Löhrl (Hrsg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*. WUNT 73 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1994) s. 153-205), brødet fra himlen (6,48-50.58) og den vandgivende klippe (7,38; jf. 19,34). M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', s. 286-287, peger desuden på den lamme ved Betesda dam, der har ligget syg i 38 år som "Typos des Unglaubens an Christus", en forståelse der i givet fald understøttes af den jødiske haggada, der forbinder tallet med Zered-dalen i Num 21,12. Således bemærker NumR 19,24 til Num 21,12: "und obwohl er nur eine volle Spanne breit (סַרְסַר אַלְמָלַךְ) war, konnten sie ihn 38 Jahre lang nicht überschreiten." Først derefter kunne de lejre sig på den anden side af Arnon (Num 21,13), fordi "den Hellige forsonede sig med dem." Jf. desuden de øvrige rabbiniske belæg sammesteds.

Spørgsmålet er imidlertid, om det er dækkende at tale om en typologisk bestemt slutning *a minori ad maius* i denne forbindelse. I den forstand har Johannesevangeliet ikke i lighed med de synoptiske evangelier det, som René Kieffer har benævnt en "mere end-kristologi".<sup>40</sup> Ifølge Johannesevangeliet forholder det sig tværtimod sådan, at Skriften bevidner den samme himmelske virkelighed, som den menneskeblevne repræsenterer. Skellet går ikke mellem på den ene side det, der hændte og blev bevidnet i Skriften, og på den anden side opfyldelsen, men mellem på den ene side jøderne, der ikke kunne og heller ikke nu kan forstå Skriftens vidnesbyrd, og på den anden side Jesus og dem, der kan i kraft af troen på ham. Jesu menneskevordelse radikaliserer således det, der hele tiden har været tilfældet derved, at den, som Skriften vidner om, nu er til stede, men stadigvæk alene som troens genstand. Det kommer også til udtryk i Johannes Døbers vidnesbyrd om, at "han, som kommer efter mig, har været der forud for mig, for han var til før mig" (1,15; desuden 1,30 og 6,62; jf. 3,13).<sup>41</sup>

Det er rimeligt nok blevet bemærket, at der er en voldsom koncentration omkring kristologien ikke bare i Johannesevangeliet som helhed, men desuden i dets skriftbrug.<sup>42</sup> Ganske vist optræder Jesu brud på sabbatsreglerne også i dette evangeliesskrift som anledning til konfrontationer med jøderne (5,10-18; 7,21-24; 9,13-16),<sup>43</sup> men emnet bliver hurtigt eksklusivt hans autoritet og identitet. Den fortolkning af Loven,<sup>44</sup> som fylder så meget i Matthäusevangeliet, svinder i 13,34 ind til det "nye bud (ἐντολὴ καὶνὴ)", som Jesus tilmed begrunder, ikke ud fra

<sup>40</sup> "Mer-än"-kristologien hos synoptikerne', *SEÅ* 44 (1979) s. 134-147.

<sup>41</sup> Jf. Nils Alstrup Dahl, 'The Johannine Church and History', i W. Klassen & G.F. Snyder (eds.), *Current Issues in New Testament Interpretation*. FS Otto A. Piper (New York & London 1962), s. 124-142. Genoptrykt og her anført efter John Ashton (ed.), *The Interpretation of John. Issues in Religion and Theology* 9 (Philadelphia & London 1986) s. 122-140. Her siges det (s. 128), at "in the Fourth Gospel the point is not that a new epoch within a continuous history of salvation begins."

<sup>42</sup> Fx M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', s. 259: "Von den synoptischen Evangelien, die der Autor kennt, aber aufgrund ihrer insuffizienten Christologie als unzureichend betrachtet und indirekt kritisiert, weiß er sich durch Graben getrennt – so wie der Lieblingsjünger dem Petrus als dem Prototyp der synoptischen Tradition durch seine einzigartige Nähe zu Jesus überlegen ist."

<sup>43</sup> Til forskel fra såvel Markus- som Matthäusevangeliet nævner Johannesevangeliet omskærelsen, ganske vist kun som eksempel (7,22-23).

<sup>44</sup> Dette tema har sin egen monografi: S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*. NTSup 42 (Leiden: Brill 1975).

kærlighedsbudet i Skriften (Lev 19,18), men med sit eget eksempel (jf. 13,15-17).<sup>45</sup> Også her kan man notere sig en substitution.

### *Opstandelsen som nøgle til forståelse*

At Jesus med sin fuldbyrkede skæbne åbner for forståelse af skriften, kommer til udtryk de tre steder (2,22; 12,16; 20,9; jf. 14,26), hvor det siges, at disciplene først forstod, hvad der var sket, efter at Jesus var oprejst fra de døde. Det gælder selve beretningen om tempelrensningen,<sup>46</sup> hvor der (2,17) sluttes af med, at disciplene – vel ud fra en viden om udgangen på historien – kom i tanker om, at der står skrevet: "Nidkærlighed for dit hus skal fortære mig" (Sl 69,10).<sup>47</sup> Hvad der nærmest står som en eftertænkning, er i virkeligheden forstået som en profeti, hvad der netop fremhæves af ændringen til futurum, og denne profeti kommer da til at gælde Jesu død. Og da jøderne efterfølgende spørger, med hvilken myndighed Jesus har handlet, svarer han, at de kan nedbryde dette tempel, og han vil genrejse det på tre dage (2,18-19). Jøderne henviser til det urimelige i, at Jesus på tre dage vil fuldføre det, som ikke engang har kunnet gøres på 46 år. Først da Jesus er opstået fra de døde, kommer disciplene i tanker om, hvad han her sagde, efter at de havde forstået, at han talte om sit legemes helligdom (v. 21), "og de troede på Skriften og på det ord, som Jesus havde sagt" (v. 22). Åbenbart gælder det: Ikke det ene uden det andet! Den påfaldende gentagelse af erindringsmotivet i v. 22, hvor der vises tilbage til, hvad Jesus havde sagt, forekommer nærmere at gå på salmecitatet i v. 17 end på ordene i v. 16: "Få det væk herfra! Brug ikke min faders hus som markedsplads!" Man kan jo også sige, at med ordene i v. 21 om Jesu legemes helligdom er den omdefinering af faderens hus sket, som siden kommer til orde i 4,19-24, hvor Jesus siger til den samaritanske kvinde, at den time skal komme, hvor faderen hverken skal tilbedes på Garizim eller i Jerusalem, fordi de sande tilbedere til den tid vil tilbede faderen i ånd og sandhed. Dvs. ved at tilbede Jesus! Tempelrensningen bliver til tempeldommen.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Ifølge A. Obermanns forskningsoversigt, *Die christologische Erfüllung*, s. 11, kom Francois-Marie Braun, *Jean le théologien* II (1964), s. 227, til det resultat, at "die Gesamtschau des Evangeliums ergebe, daß Jesus als die – Wirklichkeit gewordene – wahre Tora dargestellt werden soll."

<sup>46</sup> Se Ulrich Busse, 'Die Tempelmetaphorik als Beispiel von implizitem Rekurs auf die biblische Tradition im Johannesevangelium', i C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels*. BEThL 131 (Leuven: Peeters 1997) s. 395-428, især s. 406-410.

<sup>47</sup> Futurum, hvor LXX (68,10) har aorist, MT en perfektumsform.

<sup>48</sup> H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3, s. 163: "Aber es ist wohl keine derartige künstliche Harmonisierung, wenn man die "Reinigung" des Tempels als Gerichtshandlung über die Pervertierung des jüdischen Heiligtums ansieht und die gekommene "Stunde" von Joh 4 in dieser Konsequenz auch von Joh 2 her sieht." Til Joh 4 desuden U. Busse, 'Die



I 12,14-16, i beretningen om Jesu æselridt ind i Jerusalem, optræder Zak 9,9, i lighed med i Matt 21,5, som et eksPLICIT citat i en redaktionel bemærkning (i modsætning til både Markus- og Lukasevangeliet), dog i en væsentlig anden skikkelse. At der er tale om et citat, bemærkes endda to gange. Først sker det til indledning, hvor fortællingen om, at Jesus efter at have modtaget folkets hyldest – og altså som en reaktion på den – finder et æselføl og sætter sig op på det, følges op af *ἐκ καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον*, hvorefter vi så får citatet, hvor diminutiven *ὄναριον* fra v. 14 gengives med *πῶλον ὄνου*, hvad der må stamme fra Gen 49,11 LXX.<sup>49</sup> Efter citatet har vi så bemærkningen om, at disciplene ikke i første omgang forstod denne tegnhandling, men ”da Jesus var herliggjort, da kom de i tanker om (*ἐμνήσθησαν*), at dette var skrevet med henblik på ham (*ταῦτα ἦν ἐπ’ αὐτῷ γεγραμμένα*), og at de havde gjort dette for ham.” Det første viser naturligvis tilbage til citatet (selv om ”det skrevne” nu optræder i pluralis), mens det sidste må være en henvisning tilbage til skarens hyldest i v. 13. I modsætning til de synoptiske evangelier, hvor skaren hylder den æselridende, kvitterer Jesus i Johannesevangeliet for skarens messianske hyldest ved at komme som konge på den måde, som skriftordet havde talt om. Men som det skal vise sig, har skaren ikke begrebet den dybere betydning af det profetiske ord.<sup>50</sup>

I 20,8 hedder det om den anden discipel, yndlingsdisciplen, der nok kom først til graven, men lod Peter være den første til at gå ind, at han da også gik ind, ”og han så og troede.” ”For – siges det som begrundelse i v. 9 – indtil da (*οὐδέπω*) havde de ikke forstået (*ἤδεισαν*) Skriften, at han skulle opstå fra de døde.” Meningen må være den, at nu var denne situation forbi og troen dermed fuldkommet. 20,9 er påfaldende nok, når man sammenligner med de synoptiske evangelier, den eneste skrifthenvielse i Johannesevangeliet, der gælder opstandelsen. Som vi skal vende tilbage til det, skyldes det, at Johannesevangeliet takket være sin særlige kristologi nærmest eksklusivt lader Skriften bevidne åbenbaringskarakteren af Jesu liv og død. Denne åbenbaringskarakter omfatter desuden opstandelsesbegivenheden, som derfor, som det også fremgik af 2,22 og 12,16, er en del af opfyldelsen af Skriften. Men denne tro er altså uløseligt forbundet med selve begivenheden.<sup>51</sup> Med *γραφῇ* sigtes der næppe til et bestemt skriftord,<sup>52</sup> men til den

---

Tempelmetaphorik’, s. 410-413.

<sup>49</sup> Således fx M. Menken, ’Die Redaktion des Zitats aus Sach 9,9 in Joh 12,15’, *ZNW* 80 (1989) s. 193-209; s. 207; A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 205.

<sup>50</sup> Jf. H. Hübners ord i til Joh 12,38-40, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3, s. 191-192: ”Per definitionem ist die johanneische Theologie also Schrifttheologie. Zugleich aber wird durch das erneut begegnende Motiv der Jüngererinnerung gezeigt, wie ein Verstehen der Schrift letztlich erst nach Ostern möglich ist. *Johanneische Hermeneutik* ist nach der Intention des Evangelisten *nachösterliche Hermeneutik* (vgl. Mk!).”

<sup>51</sup> Se Maarten Menken, ’Interpretation of the Old Testament and the Resurrection of Jesus in

tanke om oprejsning, som også er indeholdt i forestillingen om den lidende retfærdige.<sup>53</sup>

Dette, at forståelsen først er mulig efter opstandelsen, kommer overhovedet frem et par steder, hvor Jesus selv siger, at forståelsen hører en senere tid til (8,28; 13,7), noget der endelig desuden kommer til udtryk i talen i 14,26 om parakleten, der skal lære disciplene alt og minde dem om alt, hvad Jesus har sagt til dem.<sup>54</sup> Dermed får denne evangelist skabt rum for en helt ny situation efter Jesu opstandelse, samtidig med at han får den forankret i tiden før hans død. Jesu ord og Skriften er grundlaget, men det kan alt sammen først begribes, når parakleten udlægger det.<sup>55</sup> Konklusionen er, at Skriftens sande betydning ikke ligger åbent for dagen, men opstår i en vekselvirkning med troen på, at messias er Jesus.<sup>56</sup> Andreas Obermann taler i denne forbindelse ligefrem om en samtidighed

John's Gospel', i R. Bieringer, V. Koperski & B. Lataire (eds.), *Resurrection in the New Testament*. BEThL 165 (Leuven: Peeters 2002) s. 189-205: s. 201-204. Det hedder bl.a. (s. 203): "So John tells us in 20,8-9 that the beloved disciple now believes in the risen Jesus, which implies, in the light of 2,22 and 12,16, that he believes in the risen Jesus as the fulfilment of Scripture, for as yet he (and Peter) had not understood that Scripture predicted his resurrection from the dead."

<sup>52</sup> De sædvanlige "kandidater" er Sl 16,10; Es 53,10-12; Hos 6,2 og Jonas 2,1. E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, s. 57-58, har dog peget på et nytestamentligt sted som Luk 24,46.

<sup>53</sup> Således M. Menken, 'Interpretation of the Old Testament', s. 204.

<sup>54</sup> Jf. desuden Jesu tilsagn til Nathanael i 1,50 om, at han vil få større ting end disse (μεῖζω τούτων) at se. For disse større ting er vel ikke bare de efterfølgende tegn, men først og fremmest ophøjelsen; desuden 5,20; 14,12. Jf. N.A. Dahl, 'The Johannine Church and History', s. 133.

<sup>55</sup> Jf. M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', s. 274: "Bei Johannes wird gewissermaßen die Ernte der christologischen Denkarbeit des frühen Christentums eingebracht, und seine Auffassung von der Wirksamkeit des Geistparakleten gibt ihm die Möglichkeit, diese bereits in die Verkündigung Jesu hineinzuprojizieren und eben dadurch eine einzigartige christologische Konzentration zu erreichen, die den traditionellen Rahmen der synoptischen Jesusüberlieferung inklusive der damit verbundenen alttestamentlichen Schriftdeutungen sprengt. Gerade weil der einstige Verstehen der Jünger in den Erdentagen Jesu ein durchaus unvollkommenes, ja fehlerhaftes war, kann die spätere geistgewirkte Christologie, die – wie Johannes sehr wohl weiß – im wesentlichen Teilen aus dem messianischen Zeugnis der Schrift stammt, ohne Einschränkung und unter Verdrängung bzw. radikaler Umformung der älteren Jesustradition als Selbstzeugnis Jesus in den Mund gelegt werden."

<sup>56</sup> Jf. D.A. Carson, 'John and the Johannine Epistles', s. 258: "[W]hile the Scriptures testify to him, it transpires that those same Scriptures cannot properly be understood apart from him."

i forståelsen af betydningen af den herliggjorte og af Skriften. Begge dele formidles den senere menighed gennem det skrevne vidnesbyrd.<sup>57</sup>

### *De øvrige skriftcitater i første del*

Det første skriftord i Johannesevangeliet findes i Johannes Døbers vidnesbyrd om sig selv tillige med en udtrykkelig henvisning til Esajas, profeten (1,23). Det er Es 40,3 LXX om røsten i ørkenen, der råber, at man skal bane Herrens vej. Også i Markusevangeliet er Es 40,3 det første skriftcitater (idet det dog dér optræder i et blandingscitater). Men hvor det i Mark 1,2-3 står redaktionelt, er det i Joh 1,23 lagt Johannes i munden og desuden tilføjet et indledende "jeg (ἐγώ)". Johannes identificerer sig dermed alene med en røst, helt i tråd med den nærmest selvud-slettende "beskedenhed", som denne skikkelse overhovedet optræder med i Johannesevangeliet. Skriftordet kommer således til både at udtrykke og understrege dette "kun".

I brødtalen eller rettere -dialogen i kap. 6 afbrydes Jesus af skaren, som ønsker at se ham gøre et tegn i stil med, hvad Moses gjorde i ørkenen. Skaren henviser ligefrem til (v. 31), hvad der står skrevet (Sl 78(77),24): "Brød fra himlen gav han dem at spise." Hans Hübner kalder det et i johannæisk forstand "antihermeneutisk citat", fordi det optræder i munden på dem, der ikke er rede til tro og derfor med nødvendighed må misforstå Skriften.<sup>58</sup> Eksemplet bliver også afvist; Moses gav (δέδωκεν) dem ikke brød fra himlen, for så var de ikke døde, men Jesu far giver (δίδωσιν) dem det sande brød fra himlen, det brød som Jesus er (vv. 32-35). Michael Theobald har underkastet dette citat og det følgende i v. 45 en grundig analyse med henblik på den teologiske betydning (theologischen Stellenwert), Skriften har i den fjerde evangelists koncept.<sup>59</sup> Det sker i et opgør med Peder Borgen's tese, at der er tale om en kristen midrash eller homili over skriftcitateret i v. 31, som igen skal være et blandingscitater af Ex 16,4.15 og Sl 78(77),24.<sup>60</sup> Theobald viser, at strukturen i vv. 31-35 med citateret fra Sl 78(77),24 i v. 31c og det haggadiske summarium af Ex 16 i v. 31a, amen-ordet som udlægning af skriftordet i vv. 32-33 samt endelig "jeg er"-ordet i v. 35, lader det sidstnævnte bære hovedvægten. Således er der heller ikke tale om et blandingscitater, men ændringen af ἄρτον οὐράνου i LXX-teksten i Sl 78(77),24 til ἐκ τοῦ οὐράνου sker bevidst

<sup>57</sup> Se *Die christologische Erfüllung*, s. 390-408. Jf. videre nedenfor.

<sup>58</sup> H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3, s. 171.

<sup>59</sup> M. Theobald, 'Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten', i C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels*. BEThL 131 (Leuven: Peeters 1997) s. 327-366. Citat er fra s. 327.

<sup>60</sup> Peder Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*. NTSup 10 (Leiden: Brill 1965).

med henblik på forestillingen om Jesus som den, der kommer fra himlen. Skriftordets egentlige betydning kommer altså først for en dag i Jesus-ordet: "Først i lyset af Jesus-ordet røber dette skriftord sin sande betydning, ja i dette bliver det først virkelighed, hvorfor man må sige: Jesus-ordet gør ikke skriftordet overflødigt, men konstituerer langt snarere for allerførste gang dets betydning, hvad der har til følge, at dette skriftord alene har bestandighed i Jesus-ordets horisont."<sup>61</sup> Det betyder, at evangelisten nedbryder en typologisk tænkemåde, der bygger på en overensstemmelse mellem endetiden og Israels tid i ørkenen, idet sidstnævnte soteriologisk set bliver tømt for indhold; kun med Kristus bliver betydningen af ἐκ οὐρανοῦ klar.<sup>62</sup>

Som modstykke til dette antihermeneutiske citat står siden hen (v. 45) det citat fra Es 54,13, der ganske vist anføres mere upræcist som skrevet i profeterne, hvormed der vel er ment den anden afdeling af jødedommens hellige skrifter (*Nebiim*). Under alle omstændigheder opfattes udsagnet som profetisk, hvad der tilkendegives ved det indføjede verbs futurumsform. Det hedder: "Og de skal alle være Guds oplærte." Hvor Es 54,13 som subjekt har "dine (dvs. Jerusalems) sønner", erstatter evangelisten det med πάντες, hvor "alle" dog ikke er alle overhovedet, men alle dem, faderen, som har sendt Jesus, vil drage, og hvem Jesus vil oprejse på den yderste dag. Det gælder med andre ord dem, der sander, at Jesus er den, der har det evige livs ord (v. 68). Igen er skriftordet knyttet til og derfor betydningsmæssigt underordnet et "jeg er"-ord.<sup>63</sup>

I kap. 7 optræder der to angivelige skriftord, det første i v. 38 i forlængelse af Jesu råb på løvhyttefestens sidste og største dag: "Hvis nogen tørster, skal han komme til mig, og den, der tror på mig, skal få at drikke, som skriftordet siger: "Floder af levende vand skal rinde fra hans side."<sup>64</sup> I en redaktionel bemærkning

<sup>61</sup> 'Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6)', s. 346. Jf. s. 354.

<sup>62</sup> 'Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6)', s. 355. Jf. s. 356: "Mit dem Zerbrechen des (heils geschichtlich-) typologischen Denkens verbunden ist die *Ablösung des Schrifttextes von der traditionel mit ihm verbundenen Geschichte*: Ps 78(77),24 bezieht sich in Wahrheit nicht auf die Wüstenzeit Israels, sondern exklusiv auf das Christusgeschehen; der Schrifttext wird damit dem vorfindlichen Israel genommen."

<sup>63</sup> 'Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6)', s. 357-361. M. Theobald, s. 361, går her endda det skridt videre at sige, at det muligvis inkluderer "die Relativierung der Tora durch die Schrift selbst" ved at være et profetisk udsagn om en ny måde at blive belært af Gud på, hvorved det rykker sig selv tilbage i anden række. I en note (132) henviser Theobald yderligere til, at denne belæring ikke gælder den tora, som ifølge Jer 31,33 "efter de dage" skal indskrives i hjertene, men gudserkendelsen sådan som den formidles gennem Jesus, Kristus og Guds Søn.

<sup>64</sup> Jeg har her valgt den alternative tegnsætning, da det kristologiske aspekt ellers fortønes; således må αὐτοῦ i "citater" skulle gå på Jesus. Se nærmere H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3, s. 177-178. Jf. til stedet desuden U. Busse, 'Die Tempelmetaphorik', s. 422-427.

(v. 39) forklares, at "det sagde han om den Ånd, som de, der troede på ham, skulle få. For Ånden var der endnu ikke, fordi Jesus endnu ikke var herliggjort." Igen er skriftordet ikke umiddelbart identificérbart (Nestle-Aland har i marginen et *unde?*). Forestillingen kan imidlertid have flere "kilder". I marginen anføres Es 43,19-20; Ez 47,1-12; Joel 4,18, Zak 14,8; Prov 18,4; Cant 4,15; Sir 24,40.43(30-31) samt Joh 19,34; sidstnævnte sted om lansestikket, der får blod og vand til at flyde ud af siden på den døde, synes rigtig nok at knytte tilbage til dette sted. Hans Hübner udpeger først og fremmest Num 20,11 om den klippe, Moses slog vand af, og som Paulus i 1 Kor 10,4 tolker om Kristus.<sup>65</sup>

Det næste skriftord, hvor der også alene er tale om en ubestemt henvisning, er 7,42, hvor det i diskussionen om, hvorvidt den salvede kan komme fra Galilæa, hedder: "Siger skriftordet ikke (οὐχ ἡ γραφή εἶπεν), at den salvede kommer af Davids sæd og fra Betlehem, den landsby, hvorfra David var?" Som i 6,31 er det anført af de ikke-troende, der derfor heller ikke kan forstå skriftordet, der vel er Mika 5,1 (jf. Sl 89(88),4-5). Betlehem optræder også i opfyldelsescitatet i Matt 2,5, og udtrykket "af Davids sæd (ἐκ σπέρματος Δαβὶδ)" i Rom 1,3 (og 2 Tim 2,8). Ifølge Rom 1,2 gælder det, hvad der er forkyndt forud gennem Guds profeter i de hellige skrifter (ἐν γραφαῖς ἁγίαις), en enestående betegnelse i *corpus paulinum*. At det forholder sig sådan, modsiges ikke i Johannesevangeliet. Men den salvedes sande oprindelse kan – for nu at bruge Paulus' terminologi – ikke afgøres κατὰ σάρκα. Hele diskussionen forud har sit udgangspunkt i jødernes undren i Jerusalem over, hvordan Jesus kan undervise. For som de spørger (v. 15): "Hvorledes kender denne Skriften (γράμματα), når han ikke er oplært?" Jesu svar er, at hans lære ikke er hans egen, men hans, som sendte ham. "Den, der vil gøre hans vilje, skal erkende, om min lære er fra Gud, eller om jeg taler af mig selv" (v. 17). Afgørelsen kan ikke træffes på forhånd, men hænger uløseligt sammen med erfaringen af, troen på, at Jesus er ovenfra (jf. 8,23). Derfor er det heller ikke det væsentlige, at Jesus stammer fra Betlehem, er af Davids slægt.

Sammenfattende om citaterne i første del, de citater, der med Andreas Obermanns terminologi hører hjemme under Jesu virke ἐν παρρησίᾳ,<sup>66</sup> kan det siges, at de indgår som argumenter og interpretamenter og således belyser og legitimerer Jesu vej.<sup>67</sup> De kommer således til at fremstå som tydningsbaggrund for det fortalte, idet de understreger den kristologiske dimension, og der kan tilmed kortlægges en vis forbundethed mellem citaterne.

<sup>65</sup> *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3, s. 178-179.

<sup>66</sup> Se *Die christologische Erfüllung*, passim, men især s. 337-338. For en sammenfatning af betydningen af citaterne i første del, s. 215-217.

<sup>67</sup> Jf. A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 356.

### Opfyldelsesmotivet

At tro og forståelse er to sider af samme sag, er også tilfældet, når vi kommer til opfyldelses-citaterne, som altså samtidig markerer overgangen fra Jesu offentlige virke til ankomsten af hans "time", som signalerer både ophøjelsen og dens følger (jf. 2,4; 4,21.23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 16,4.25.32). Gælder det de fem γεγραμμένον ἐστίν-steder (sammen med de to ἡ γραφή εἶπεν-steder, hvor der ikke er et identificeret skriftord) i første del, at de legitimerer Jesu gerning, samtidig med at han konstituerer et "mere",<sup>68</sup> så samler de fem eksplicite opfyldelsessteder (sammen med de to dertil tilknyttede πάλιν-udsagn og de to ἡ γραφή πληρωθῇ/τελειωθῇ-steder uden konkret skriftord) i anden del sig om forhærdelsen hos folket, forræderiet og betydningen af hans lidelse og død.<sup>69</sup>

Det første, 12,38, begrundet jødernes manglende tro på Jesus, til trods for de mange tegn, som han udførte for øjnene af dem (v. 37). Det var, for at det ord af profeten Esajas (Es 53,1) skulle gå i opfyldelse, som han har talt: "Herre, hvem troede det, de hørte om os (κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν), og for hvem blev Herrens arm åbenbaret?" Citatet er i ordret overensstemmelse med LXX, der uden forlæg i den hebraiske tekst har indføjet vokativen κύριε,<sup>70</sup> som gør Gud til den tydelige adressat og Jesus til den talende. I skikkelse af en profetklage rettet til Gud forbinder udsagnet (manglende) tro og (ikke- oplevet) åbenbaring. I vendingen ἀκοῇ ἡμῶν er der god grund til at opfatte genitiven som objektiv og ἀκοή

<sup>68</sup> Jf. til Moses fx Dieter Sänger, "'Von mir hat er geschrieben'" (Joh 5,46). Zur Funktion und Bedeutung Mose im Neuen Testament', *KuD* 41 (1995) s. 112-135: s. 123-127. Sänger når til den konklusion (s. 133) med henblik på den nytestamentlige tale om Moses i almindelighed og Johannesevangeliet i særdeleshed, at "[n]icht die Kategorien *Entsprechung* und *Typologisierung* bilden die hermeneutische Leitlinie, mit deren Hilfe sich das frühchristliche Mosesverständnis erschließt, sondern die der *Überbietung* und des qualitativen *Mehr*." Dette er polemisk vendt mod B. Klappert, "'Moses hat von mir geschrieben.'" Leitlinien einer Christologie im Kontext des Judentums Joh 5,39-47', i E. Blum et al. (red.), *Die hebräische Bibel und ihrer zweifache Nachgeschichte*. FS R. Rendtorff (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990), s. 619-640. – Også Abraham-skikkelsen optræder med symbolsk betydning, men udelukkende i tekstafsnittet 8,30-59, hvor Abraham figurerer hele elleve gange i et samlet argumentationsforløb. Endelig nævnes patriarken Jakob i 4,5-6.12 i forbindelse med hans brønd i Sykar.

<sup>69</sup> Jf. D.A. Carson, 'John and the Johannine Epistles', s. 248: "It appears as if the evangelist particularly wishes to stress the fulfilment of Scripture in connexion with the passion of Jesus and the obduracy motif with which he links it." C.K. Barrett, 'The Old Testament in the Fourth Gospel', kommenterer s. 168: "Here John seems to be working quite in the manner of the primitive argument from Scripture, and without showing the range and freedom of knowledge and selection which the previous examples have revealed."

<sup>70</sup> I Johannesevangeliet bruges κύριος kun to steder om Gud, begge gange i gammeltestamentlige citater, nemlig her, hvor det gælder Es 53,1, og i 12,13 (Sl 118,25-26).

i betydningen ry (jf. Matt 14,1), således at det bliver den manglende tro på fortællingerne om Jesu tegn, det drejer sig om.<sup>71</sup> Citatet i v. 38 får altså en concessiv tone, således at det kunne gengives: Skønt de så eller hørte om Jesu tegn, troede de ikke, hvorfor de heller ikke opfattede, at det var Herrens arm, der her blev åbenbart.

Dette begrundes efterfølgende i vv. 39-40 med, hvad Esajas "atter (παλιν)" har sagt, hvorefter følger ordene om, hvordan Gud har forhærdet sit folk (Es 6,10; jf. Mark 4,12; Matt 13,14-15; Acta 28,26-27, hvor også Es 6,9 medtages). En forklaring tilføjer, at dette sagde Esajas, fordi han så Herrens herlighed, og han talte om ham.<sup>72</sup> Som nævnt, er Herren her den præeksistente Jesus, hvorved han også bliver den, der taler i det sidste jeg-udsagn.

I 13,18 anføres Judas' forræderi som en opfyldelse af Skriften (uden specifikation, men det er Sl 41,10), og i 15,25 forklares jødernes had som en opfyldelse af et ord skrevet i deres lov, idet der dog er tale om Sl 35,19 eller Sl 69,5. I 17,12 følges omtalen af fortabelsen af fortabelsens søn op med begrundelsen, at det var for at Skriften skulle gå i opfyldelse; her mangler imidlertid et specifikt skriftord.

Det fjerde opfyldescitat er 19,24, der i lighed med de synoptiske evangelier (Mark 15,24; Matt 27,35; Luk 23,34) citerer Sl 22,19 om delingen af den henrettedes klæder; Johannesevangeliet er dog alene både om at anføre det som et opfyldescitat og at medtage ordene i Sl 22,19b om kappen vævet i ét som den del, de kaster lod om.<sup>73</sup> Det er blevet bemærket, at det alene er her og i 12,38 og 12,40, at denne evangelist også anfører andet led af en *parallelismus membrorum* i en i øvrigt ordret gengivelse af Septuagintas tekst.<sup>74</sup>

Det femte og sidste i 19,36 gælder motivet med, at den korsfæstedes knogler ikke bliver knust, hvor de anførte ord kan stamme fra dels Ex 12,10.46, dels Sl 34,21. Ved således at etablere en forbindelse mellem den korsfæstede og påske-

<sup>71</sup> Se Maarten Menken, 'The Use of the Septuagint in Three Quotations in John', s. 382-386. Helt anderledes A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 226-228, der vil opfatte ἀκοή ἡμῶν om profeternes vidnesbyrd om Jesus, således at genitiven er possessiv og pluralisformen dækker fx Johannes Døber, Moses, Esajas og evangelisten selv.

<sup>72</sup> Forfatteren knytter her øjensynlig til ved de jødiske eksegetiske traditioner, der findes i targumer til Es 6,1-5 og siden desuden kommer til udtryk i den kristne apokalypse, Esajas' Himmelfart. Jf. fx N.A. Dahl, 'The Johannine Church and History', s. 128-129.

<sup>73</sup> Ifølge M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', s. 278, står vi her over for en "historisierende Auflösung eines Parallelismus" som også i Matt 21,5-7.

<sup>74</sup> Maarten Menken, 'The Use of the Septuagint in Three Quotations in John', s. 386-392, især s. 390. Jf. s. 391: "So we may provisionally conclude that in Jn 19,23-24c the evangelist has edited traditional material, and that the traditional link with Ps 22,19 inspired his explicit fulfilment quotation."

lammet (jf. 1,29; 19,24.29; desuden 1 Kor 5,7), kommer de to til at belyse hinandens betydning. Skriften åbenbarer den dybere betydning af Jesu død, samtidig med at Jesu død på korset bliver den endegyldige konkretisation af skriftordet. Der optræder herunder i Johannesevangeliet et moment af samtidighed, hvad angår forståelsen af Skriften og Jesus.<sup>75</sup>

Også lansestikket bliver efterfølgende (v. 37) skriftbelagt, men som i 12,39 med et "atter" og alene med, hvad et andet skriftord (ἑτέρα γραφή) siger, nemlig: "De skal se hen på ham, de har gennemboret" (Zak 12,10; jf. Apok 1,7). Som det står, angiver dette skriftord den teologiske betydning af korsfæstelsen ved at bestemme den som den ophøjelse, som er frelsens mulighedsbetingelse. For ved det begrundende γάρ bliver subjektet i ὄψονται ikke dem, der har gennemboret den korsfæstede, men forbindes med dem, der skal komme (verbet står i futurum) til tro (jf. v. 35). Derved knyttes en tråd tilbage til 3,14-16; 8,28; 12,32.34,<sup>76</sup> og stedet bliver endnu et eksempel på, at "se"-verberne i Johannesevangeliet kan optræde i betydningen "underkaster sig i tro".<sup>77</sup>

Særlig opmærksomhed påkalder sig imidlertid 19,28.<sup>78</sup> Det er øjensynlig alt andet end tilfældigt, at denne henvisning er formuleret, ikke med ἵνα πληρωθῇ men med ἵνα τελειωθῇ (jf. dog app. for læsemåden ἐπληρωθῇ), og indledt med

<sup>75</sup> Se hertil A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 309-310, hvor det bl.a. videre hedder (s. 310): "Damit vollzieht sich für die Rezipienten die Schrift jeweils gegenwärtig bei der Rezeption des Joh, sofern die redende Schrift das geschehene Ereignis theologisch qualifiziert. Dieses Moment der Gleichzeitigkeit ist als spezifisch johanneisches Merkmal der christologischen Schriftaneignung festzuhalten." Jf. ovenfor.

<sup>76</sup> Således A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 318-325, især s. 322: "Durch das Zitat wird der Blick auf den Erhöhten gelenkt, um Glauben an ihn zu wecken. Damit weitet sich letztendlich der Kreis der Schauenden: Neben den Soldaten, 'den Juden' und den Gläubigen werden nun alle (nachfolgenden) Leser und Hörer der Botschaft mit eingeschlossen – denn Jesus wurde erhöht, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον (3,15). Diese Hoffnung der Rettung aller beschließt die Kreuzigungsszene."

<sup>77</sup> Jf. Wilhelm Michaelis, 'ὁπῶα κτλ.', *ThWNT* V (1954), s. 364,42-47: "Es handelt sich mithin beim johanneischen 'Sehen' um ein glaubendes Sich-Beugen unter die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wobei einerseits die Bindung an die Geschichte, an die Fleischwerdung des Offenbarers festgehalten ist, andererseits aber Präexistenz und Postexistenz eingeschlossen sind und dieses Offenbarung außerdem besonders in das Licht von Ostern und Pfingsten gerückt wird." Desuden fx R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 5. Aufl., 1965) s. 422-426.

<sup>78</sup> H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3, s. 199, siger ligefrem om disse vers, at de "die theologische Mitte der ganzen Evangelienschrift ist". Jf. desuden hertil Wolfgang Kraus, 'Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium', i C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels*. BETHL 131 (Leuven: Peeters 1997), s. 629-636.



en bemærkning om, at Jesus vidste om, at alt allerede var fuldbragt (ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσθαι). For derved gøres også Jesu ord: "Jeg tørster" til en del af skriftopfyldelsen,<sup>79</sup> selv om der ligesom i 17,12 ikke anføres noget konkret skriftord; der kan dog henvises til først og fremmest Sl 68(69),22, hvor ὄξος og δίψα optræder side om side, men desuden Sl 62(63),2. Det er påfaldende, at hvad der i Mark 15,36 fremhæver Jesu svaghed, og siden, med tilløb i Matt 27,48, men mest udtalt i Luk 23,36, bliver en del af hånen, i Johannesevangeliet bliver en handling, Jesus selv tager initiativ til og har et formål med.

Allerede sammenhængen peger på, at τελειόω ikke skal forstås som synonym til πληρόω. Opfyldelse og fuldendelse er ikke det samme. Opfyldelsen gælder den betydningsafsløring, hvor Skriften igennem en irreversibel åbenbaring får et nyt betydningsindhold, mens det i fuldendelsen af Skriften ligger, at dens vidnesbyrd hermed kvantitativt er udtømt. Dermed er der bygget op til Jesu sidste ord i Johannesevangeliet, der følgerigtigt er (v. 30): "Det er fuldbragt (τετέλεσται)." Denne fuldbyrdelse af Skriften gøres her til en bevidst handling hos Jesus: Han bemægtiger sig Skriften, transformerer den i sin person og fuldender den derved.<sup>80</sup>

Alle πληρωθῆ-steder (og det ene τελειωθῆ-sted) er som sådanne særegne for Johannesevangeliet. Dog kommer forhærdelsescitatet fra Es 6,10, som i Matt 13,14-15 er et opfyldelsescitat, i Joh 12,40 til at optræde i umiddelbar forlængelse af et. Alle opfyldelsescitaterne optræder i ἴνα-sætninger, ligesom det er tilfældet med seks af de ti opfyldelsescitater i Matthäusevangeliet (to er dér konstrueret med τότε, to med ὅπως; jf. Mark 14,49). Til sammenligning kan anføres, at dette finale aspekt i denne forbindelse er helt fraværende i Lukasskrifterne, hvor den relevante indførelse ville være "og således ..."

<sup>79</sup> Således fx A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 355 (jf. overhovedet s. 350-364). Ud fra fx Joh 6,15 og 13,1 er der ganske vist blevet argumenteret for, at ἴνα- og ὅτι-sætningen hører sammen, således at der skal gengives: "Efter dette, idet Jesus vidste, at alt allerede var fuldendt, for at Skriften kunne være opfyldt, sagde han ..." Således fx Roland Bergmeier, 'ΤΕΤΕΛΗΣΤΑΙ Joh 19,30', *ZNW* 79 (1988) s. 282-290. Det hedder fx s. 285 (hvor der også henvises til en analog brug af τελέω i Barn 7,3): "Offensichtlich bedeutet τελεῖν/τελεῖσθαι im aufgezeigten Zusammenhang: im Geschehen der Passion Jesu verwirklicht sich, was im Alten Testament, christologisch gelesen (vgl. Lk 18,31; 24,27.44; Apg 13,29; Joh 5,39.46), niedergelegt war." Bergmeiers afhandling er mærkeligt nok ikke inddraget af Obermann.

<sup>80</sup> Jf. M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', s. 279 (jf. s. 285): "Nur hier im ganzen Evangelium spricht der Evangelist von einem τελειοῦν der Schrift, was eine Steigerung gegenüber dem bisherigen formelhaften πληροῦν darstellt und die "abschließende Erfüllung" aller christologischen Weissagung der Schrift zum Ausdruck bringt, die im Tode Jesu ihr Ziel und ihren Höhepunkt erreicht." Citatet er fra Walter Bauer, *Das Johannesevangelium*, s. 224.

Med hensyn til anvendelsen af verbet πληρώω er billedet overhovedet markant anderledes i Lukasevangeliets og Apostlenes Gerninger. Hvor Johannesevangeliet til en vis grad kan siges at fortsætte brugen i Matthäusevangeliet om opfyldelsen af enkelte anførte skriftsteder,<sup>81</sup> er der i Lukasskrifterne alene et par eksempler på noget tilsvarende; de indgår desuden i det særlige skriftbevis, som er karakteristisk for dette forfatterskab. Det gælder således Luk 4,21, hvor Jesus i synagogen i Nazaret efter oplæsningen af Es 61,1-2 siger, at "i dag er det skriftord, som lød i jeres ører, gået i opfyldelse (πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη)." Det eneste yderligere sted, der kan komme på tale, er Luk 22,37, hvor Jesus anfører Es 53,12 som forudsigelse af, at han vil blive arresteret som en lovløs; her er verbet imidlertid τελέω (i lighed med i Joh 19,28); begge gange sker det altså i Jesus-udsagn, hvor alle opfyldelsescitaterne i Matthäusevangeliet er redaktionelle bemærkninger (anderledes alene Matt 26,54, der ligesom Mark 14,49 er en almen henvisning til opfyldelsen af skrifterne). Kun Joh 13,18; 15,25 og 17,12 optræder som Jesus-ord. Også Judas' skæbne og valget af en efterfølger anføres i ApG 1,16 som en opfyldelse af henholdsvis Sl 69,26 og Sl 109,8 (ApG 1,20). Derudover er der alene Luk 24,44, hvor Jesus siger, at "alt det må opfyldes, som står skrevet om mig (δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα περὶ ἐμοῦ) i Moseloven, hos profeterne og i salmerne" (jf. lidelsesforudsigelsen i Luk 18,31: καὶ τελεστήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου). I ApG 3,18 og 13,27 optræder πληρώω begge steder om Jesu død som opfyldelsen af profeternes forudsigelser, dvs. i forbindelse med skriftbeviset. I ingen af tilfældene er anført konkrete skriftord.<sup>82</sup> Denne ændring i sprogbrugen placerer altså Johannesevangeliet før Lukasevangeliet og bør optræde i bilagene, når det gælder en stillingtagen til de fire evangeliets indbyrdes forhold.<sup>83</sup>

Opfyldelsescitaterne har således en anden funktion end de skriftcitater, der optræder i skriftets første del. Hvor disse står begrundende og tjener til at identificere Jesus, gælder opfyldelsescitaterne uddybelsen af den teologiske udtydning af Jesu lidelse og død. Som Andreas Obermann har udtrykt det, "tilkommer der i

<sup>81</sup> Jf. M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', s. 260: "Mit dem so ganz anders strukturierten Matthäusevangelium verbindet ihn auch seine Verwendung der alttestamentlichen Schriften, die freilich z.T. in einer äußerlich wesentlich eingeschränkteren – man könnte auch sagen: einseitigeren – Weise geschieht als dort."

<sup>82</sup> Går man til De Apostolske Fædre, er denne brug af πληρώω ikke videreført. Det tætteste, vi kommer det, er noget, der nærmest er et citat fra Matt 3,15 i Ignatius' Brev til menigheden i Smyrna 1,1, samt Polykarps Brev til menigheden i Filippi 3,3, hvor vi for første gang, vel i forlængelse af talen om kærligheden som lovens fylde (Rom 13,10), møder budet som opfyldelsens genstand, nemlig i talen om at den, der omgives af kærligheden til Gud, Kristus og næsten, har opfyldt retfærdighedsbudet (πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης).

<sup>83</sup> I 'The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts', s. 328-330 [se kap. 6 ovenfor], slog jeg til lyd for muligheden af en sendatering af Lukasskrifterne og en tilsvarende relativt tidligere ansættelse af Johannesevangeliet. Et par monografier har siden argumenteret for samme rækkefølge: Barbara Shellard, *New Light on Luke: Its Purpose, Sources and Literary Context* (JSNTSup 215; Sheffield: Sheffield Academic Press 2001); Mark A. Matson, *In Dialogue with Another Gospel? The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke* (SBL.DS 178; Atlanta 2001).

kapitlerne 1-12 kun skriften med dens åbenbaringspotentialer en tjenende funktion som tydningsbaggrund (Deutehintergrund)", mens opfyldelsescitaterne aktiverer Skriften "som primær åbenbaringsbærer (Offenbarungsträger)."<sup>84</sup> De åbenbarer frelsesbetydningen ved at bestemme begivenheder som konkretisationer af skriftord, dvs. som udtryk for Guds forud fattede frelsesvilje.<sup>85</sup>

### *Johannesevangeliet som ny skrift*

Med evangeliegenren begyndte den kristne menighed selv at skabe hellig skrift. Er det ikke synligt i Markusevangeliet, er det åbenbart i Matthäusevangeliet, der fx via Jesu slægtsbog inkluderer tiden fra Abraham til Jesus og derved kvalificerer den som frelsesforhistorie.<sup>86</sup> Johannesevangeliet foretager endnu et skridt i retning af at skabe en selvstændig hellig skrift.<sup>87</sup> Dette aspekt er blevet fremhævet af Wolfgang Kraus i afhandlingen 'Johannes und das Alte Testament' fra 1997. I forlængelse af konstateringen af, at Skriften i Johannesevangeliet bliver "anskuet indsnævret kristologisk og alene set som pegende på Kristus (christologisch eingeführt und in einer Zielrichtung allein auf Jesus hin gesehen)", således at opfyldelsen i de johannæiske opfyldelsescitater faktisk bliver ensbetydende med "indløsningen af den gammeltestamentlige ordlyd og dermed dens slutpunkt (die Einlösung des atl. Wortlauts und damit den Schlußpunkt)", fremstår Jesu gerning, ikke mindst i lyset af 19,38, som "fuldendelsen af Skriften (die Vollendung der Schrift)".<sup>88</sup>

Ved at det sker på en måde, der alene lader Skriften fremstå som vidnesbyrd om Jesus, bliver der ikke plads til en egentlig frelseshistorisk forståelse. Og det komplementære forhold, der etableres mellem tro på Skriften og tro på Jesus,

<sup>84</sup> *Die christologische Erfüllung*, s. 346.

<sup>85</sup> Se desuden A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 325: "Die theonome Wirkmächtigkeit der Schrift zeigte sich uns bei den expliziten Erfüllungszitaten in 13,18; 15,25; 19,24; 19,36 und 19,37 darin, daß die Erfüllung der Schriftworte je in einem finalen (oder kausalen) Zusammenhang zu einem zuvor geschilderten Geschehen stand, in dem sich das Schriftwort je konkretisierte (erfüllte)." Obermann citerer her (s. 326 n. 3) som både før (s. 88 n. 146) og siden (s. 364 n. 83; s. 397 n. 31; s. 426 n. 5) Filons udsagn i *Vita Mosis* I, 283: φθέγγεται τὸ παράπαν οὐδέν, ὃ μὴ τελειωθῆσεται βεβαίως ἐπεὶ ὁ λόγος ἔργον ἐστὶν αὐτῷ: Gud "udsiger overhovedet intet, som ikke med sikkerhed går i opfyldelse, for ordet er for ham en gerning."

<sup>86</sup> Jf. Mogens Müller, 'Frelseshistorie i Matthäusevangeliet. Et eksempel på bibelsk teologi', *DTT* 56 (1993) s. 131-152.

<sup>87</sup> Jf. A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 418-422.

<sup>88</sup> 'Johannes und das Alte Testament' (jf. n. 4); de to første citater er fra hhv. s. 8 og s. 12, det sidste del af afsnitsoverskrift s. 14.

fører til en sidestilling af Jesus med Skriften, der gør vidnesbyrdet om Jesus til "ny skrift". Der er, hvad der ifølge Wolfgang Kraus kommer til udtryk i Johannesevangeliets oprindelige afslutningsord i 20,31, hvor det ganske vist lige forud (v. 30) siges, at der også var mange andre tegn, som Jesu disciple så, og som ikke skrevet ned i denne bog: "Men dette er skrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds Søn, og for at I, når I tror, skal have livet i hans navn." At det således er "skrevet (γέγραπται)" og ikke blot fortalt, sætter det på linje med Skriften, hvis det da ikke ligefrem overordner det Skriften.<sup>89</sup> Således er det ikke tilfældigt, at formelen πληρωθῇ to gange optræder om opfyldelse af ord af Jesus selv (18,9.32); Jesu λόγοι og ἡ γραφή stilles dermed på linje.

Wolfgang Kraus udpeger konkluderende, hvad han ser som farer ved dette "højdepunkt i urkristendommens kristologiske udlægning."<sup>90</sup> Den medfører en tilbagetrængen af den dimension, der ligger i tanken om en frelses- eller udvælgelseshistorie. Den forestilling om kontinuitet i Guds udvælgelseshistorie, der er grundlæggende for Paulus (Rom 3,21.31, men desuden Gal 3,23-24), er utænkelig for Johannesevangeliets forfatter, ja genstandløs. Det betyder, at Skriften står i fare for at blive løsnat fra Guds historie med sit folk og dermed fra Israel som dens første adressat, for alene at blive knyttet til Kristusvidnesbyrdet som dets forudsætning. Israels særstilling forudsættes som fortidig, og den har ikke længere nogen selvstændig betydning med konsekvenser for samtiden. Fx Martin Hengels forsøg på ud fra Joh 10,34-35, 4,22 og 1,14 at vise, at frelseshistorien har en vigtig betydning i Johannesevangeliet,<sup>91</sup> afvises. Når således Abraham, "jeres far, jublede over at skulle se min dag", og det videre hedder, at "han fik den at se og

<sup>89</sup> W. Kraus, 'Johannes und das Alte Testament', s. 17: "Das heißt, daß auch über der johan-neischen Darstellung des Christusgeschehens jetzt steht: γέγραπται. Die γραφή, die für die johanneische Gemeinde jetzt maßgeblich gilt, ist die johanneische Darstellung des Christusgeschehens geworden." Se overhovedet s. 17-19, hvor der opregnes ni punkter til støtte for denne forståelse. Som det første anføres (s. 18), i tilslutning til M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', s. 283, at henvisningen i Joh 1,1 tilbage til Gen 1,1 kvalificerer Kristusbegivenhedens begyndelse som skabelsens begyndelse, hvad der viser, at Johannes "wollte eine Art neuer >heiliger Schrift< verfassen".

<sup>90</sup> Se W. Kraus, 'Johannes und das Alte Testament', s. 19-23; citeret fra s. 19-20.

<sup>91</sup> M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums', s. 263. Det kan bemærkes, at fx H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 3, s. 162 n. 40, som også R. Bultmann, er overbevist om, at vendingen *salus ex Judaeis* i Joh 4,22 er en interpolation.

glædede sig" (8,56),<sup>92</sup> betyder det i virkeligheden, at frelseshistorien her springes over, eller er opsuget i kristologien.<sup>93</sup>

Et tilsvarende negativt syn på frelseshistorien i Johannesevangeliet når Michael Theobald til i sin afhandling om skriftcitaterne i Joh 6, ligeledes fra 1997. For fungerer skriftcitaterne som profetisk Kristus-vidnesbyrd, hvad de dog ikke gør umiddelbart, men alene som en gåde, der ligger gemt i dem, bliver bagsiden af denne medalje, at Skriften som eksklusivt kristologisk beslaglagt tekst løsgøres fra sin oprindeligt uløselige forbindelse med Israels historie. Loven bliver derved ikke alene soteriologisk relativiseret eller gjort utilstrækkelig, men det afstedkommer derudover "*en frelseshistorisk tømning af den Israels historie, som er bevidnet i Skrifterne (eine heilsgeschichtliche Entleerung der in den Schriften bezeugten Geschichte Israels)*", og dermed en i grunden destruktiv omgang med Skriften. Når "nåde og sandhed" (1,17), der vil være en del af toras indre virkelighed, adskilles fra denne, for eksklusivt at blive forbundet med Kristus-åbenbaringen, "så bliver der for denne kun et *vakuum af guddommelig virkelighed (ein Vakuum an göttlicher Wirklichkeit)* til overs."<sup>94</sup>

### *Forsøg på en sammenfattende karakteristik*

Johannesevangeliets forhold til jødedommens hellige skrifter kan være vanskeligt at yde retfærdighed. For hvordan kan man udtrykke, at Skriften beholder en selvstændig betydning samtidig med, at denne betydning først kommer til orde i Johannesevangeliets forkyndelse af Jesus? Når siden hen en Markion helt valgte jødedommens hellige skrifter fra og "kanoniserede" en ny samling *i dens sted*, eller når et skrift som Barnabas' Brev helt tømte jødedommens hellige skrifter for selvstændigt indhold, så står vi over konsekvenser af, at jødedommens hellige skrifter ikke længere som noget helt selvfølgeligt er den Skrift, som "ikke kan opløses" (Joh 10,35). Som Andreas Obermann konkluderer, er "evangelisten en skriftteolog med et højt refleksionsniveau og -potentiale, som i Johannesevangeliet byder på et teologisk udkast af høj metodisk sluttethed og hermeneutisk refleksion. Den væsentlige baggrund for den johannæiske fremstilling af Jesus er

<sup>92</sup> Forfatteren røber her kendskab til ikke-bibelske jødiske traditioner om Abrahams himmelske visioner. Jf. fx R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II. HThKNT IV,2 (Freiburg, 1971) s. 298.

<sup>93</sup> W. Kraus, 'Johannes und das Alte Testament', s. 21 n. 109, mener desuden, at man kan se "die johanneische Akzentsetzung" ved at sammenligne 1 Kor 10,1-10 med Joh 6. Hvor Paulus i 1 Kor 10 hævder frelsesmulighedernes reale nærvær for ørkengenerationen, bestrides det i Joh 6 udtrykkelig, at Moses i ørkenen gav Israel "brødet fra himlen". For det sande brød fra himlen er Jesus selv (se vv. 30-35).

<sup>94</sup> 'Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6)', s. 365.

fortolkningen af Skriften.”<sup>95</sup> Dermed indskrives forfatteren sig i den skriftfortolkning og -brugs historie, som tager sin begyndelse i antik jødedom. Samtidig kan vi iagttage en differentiering eller ligefrem en udvikling i den ”kristne” del af denne historie.

På den ene side står Matthäusevangeliets mere *peshet*-agtige skriftfortolkning, hvor den sande betydning er åbenbaret i kraft af opfyldelsen i Jesu liv og gerning. På den anden side står Lukasskrifterne, hvor vi finder grunden lagt til og de første skridt taget i retning af det egentlige skriftbevis, der lever af den åbenbare overensstemmelse mellem forjættelse og opfyldelse. Skriftbeviset er udtryk for en fortolkningsstrategi, der fastholder jødedommens hellige skrifter som en uundværlig del af den kristne Bibel.

Som nævnt et par gange i det foregående er inddragelsen af Skriften i Johannesevangeliet stærkt bestemt af dets særlige kristologi med vægtlægningen på den menneskeblevne som åbenbareren af Faderen. Således gælder praktisk taget samtlige skriftord i første del bevidnelsen af Jesu identitet og autoritet, mens opfyldelsescitaterne viser det forudbestemte i folkets afvisning af ham, forræderiet og betydningen af hans død,<sup>96</sup> og opstandelsen alene kommer til syne i forbindelse med en eksplicit henvisning til Skriften i 20,9.<sup>97</sup> Billedet er altså her fundamentalt anderledes end i de synoptiske evangelier og Apostlenes Gerninger, hvor Skriftens vidnesbyrd ikke mindst inddrages, når det gælder opstandelsen (jf. desuden 1 Kor 15,4).

En af de hermeneutiske modeller, som er blevet set som en nøgle til Johannesevangeliets skriftbrug, er typologien. Man har imidlertid også været klar over, at typologien ikke er udtømmende. Således peger fx. D.A. Carson nok på typologien som dominerende fortolkningsstrategi i Johannesevangeliet, men også på dens grænser,<sup>98</sup> fordi den i høj grad inddæmnes af forekomsten af ”the replacement motif”.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> *Die christologische Erfüllung*, s. 430.

<sup>96</sup> Jf. M. Menken, 'Interpretation of the Old Testament and the Resurrection of Jesus in John', s. 195: "It is not an identity which he acquires after his resurrection (...), but the identity with which he appears as a human being in this world and which he manifests during his earthly ministry. In addition, several quotations, mainly the fulfilment quotations in the second part of the gospel, concern the *rejection and death* of Jesus."

<sup>97</sup> M. Menken, 'Interpretation of the Old Testament and the Resurrection of Jesus in John', s. 196-197, peger på, at de "sædvanlige" belægsteder for Jesu opstandelse, nemlig først og fremmest Sl 110,1, men desuden Sl 2,7, Sl 118,22 og Sl 8,6-7, glimrer ved deres fravær i Johannesevangeliet.

<sup>98</sup> 'John and the Johannine Epistles', s. 255, hvor Carson konkluderer: "Thus again and again the typologies the evangelist develops do not *simply* interpret the OT, or *simply* utilise the ca-

Ulrich Busse ser det i en afhandling om tempelmetaforikken i Johannesevangeliet som en svaghed ved denne forståelse, at den truer med at fratage jødedommens hellige skrifter deres selvstændighed ved at forudsætte, at den fulde betydning af den inddragne hændelse eller det anførte skriftord først er til stede i Jesus-begivenheden. Faktisk medfører det en overflødiggørelse af Skriften.<sup>100</sup> Det rimer ikke med, at Skriften fastholdes som den autoritet, der ikke kan opløses. Skal den stå fast, tømmer forfatteren den ikke for sit selvstændige indhold, men vil langt snarere søge at sikre sin subjektive tydning af Jesus-begivenheden over for sine læsere/sin menighed, der på sin side, ved at tilslutte sig den, konstituerer et konsensusfællesskab. "Hvis man nu tager Skriften bort som det tydeunivers (Deuteuniversum) og den autoritet, der leverer grundlaget for fortolkningen, derved at man halverer, minimaliserer eller helt og holdent sætter spørgsmålstejn ved dens betydning, bliver tydningsmønstrer uvægerligt selv overflødigt." Derfor gælder det om at vise, "at Skriften i Johannesevangeliet bliver anvendt som en tydningshorisont for Jesus-begivenheden, som ikke lader sig vende om (als unumkehrbarer Deutehorizont des Jesusgeschehens)."<sup>101</sup> Ulrich Busse kommer til den konklusion, at det her er mere frugtbart at inddrage moderne litteraturvidenskabs teori om "intertekstualitet" end at tale om typologi. "Det er i sidste instans Skriften

---

tegies of the OT to explain Jesus and his gospel, but become as well the vehicles by which Jesus and his gospel effectively *replace* those institutions, events and themes that have anticipated him (cf. Goppelt, ET 1982, pp. 185ff.). If they anticipate him, they point to him, prophesy of him; and he fulfils them and thus replaces them. This does not mean, for the evangelist, that they are discarded so much as fulfilled: they find their true significance and real continuity in him who is the true vine, the true light, the true temple, the one of whom Moses wrote." Henvisningen til Goppelt gælder den engelske oversættelse af Leonhard Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Gütersloh 1939, reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973) s. 215-235.

<sup>99</sup> Se 'John and the Johannine Epistles', s. 253-256, hvor der bl.a. henvises til R.N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids 1975) s. 153-154. Jf. også D. Sänger, "'Von mir hat er geschrieben' (Joh 5,46)", s. 133 (citeret ovenfor).

<sup>100</sup> Se U. Busse, 'Die Tempelmetaphorik', s. 397-398, hvor han også s. 397 n. 14 anfører F.C. Baur's definition af typologien i *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihre Charakter und Ursprung* (Tübingen 1847) s. 273: "Sobald das Bild zur Wahrheit, der Typus zur Sprache selbst geworden ist, hat das Bild, der Typus, seine Bestimmung erreicht und erfüllt, er ist für sich selbst betrachtet, zu einer völlig bedeutungslosen Form geworden. Derselbe Moment, in welchem in dem gekreuzigten Christus das bildliche Passahlamn zum wahren und wirklichen wurde, ist der Wendepunkt, in welchem das Judenthum aufhörte zu seyn, was es bisher war, seine absolute Bedeutung ihr Ende hatte, und das Christenthum als die wahre Religion an die Stelle derselben trat."

<sup>101</sup> 'Die Tempelmetaphorik', s. 398. Som metodologisk forgænger henviser U. Busse her til Lars Hartman, "'He Spoke of the Temple of His Body' (Jn 2:13-22)", *SEA* 54 (1989) s. 70-79.

som billedleverandør (Bildspender), der forlener evangelistens teologiske overbevisning og argumentation med vægt og plausibilitet, dvs., skænker autoritet hos læserkredsen." Der er, hvad der også kommer til orde i 2,22: "De troede Skriften og Jesu ord."<sup>102</sup>

Forfatteren til Johannesevangeliet går så langt i retning af en fuldstændig kristen domesticering af jødedommens hellige skrifter, som det er muligt i et teologisk miljø, hvor de er ubetinget autoritet. Det er, som om Skriftens indhold i denne proces ikke yder nævneværdig modstand. Friktionen i forhold til de samtidige jødiske fortolkninger gøres til udtryk for, at disse slet ikke er nået frem til skrifternes egentlige åbenbaringsindhold. Jesu monopol på at være den, der udlægger Gud (1,18), sætter gudsbilledet i et uløseligt forhold til Jesus-billedet, hvad denne evangelist heller ikke kan blive træt af at understrege. I denne proces mister jødedommens Bibel sin selvstændige status. Og enhver forestilling om en frelseshistorie, hvor forjættelsens tid er en foreløbig udfoldelse af frelsen, er derved udelukket.

I Johannesevangeliet udtrykkes det ved, at jøderne aldrig har forstået Skriftens indhold. Skriften fastholdes alene i sin nye "kristne" betydning, hvad der i Johannesevangeliet vil sige: udelukkende som vidne om Kristus. Den selvstændighed, som skriftbeviset forudsætter, er ikke til stede. Jødedommen som religion bliver dæmoniseret, loven kommer slet ikke til orde, og troen på Skriften bliver et postulat.

Dette tager sig dog alene sådan ud i vor opfattelse af tingene. For forfatteren til Johannesevangeliet og hans læsere har billedet set anderledes ud. Her har erindringen om Jesus i Parakletens samtidiggørelse inkluderet en erindring om Skriften, hvori denne var gennemlyst af troen på den korsfæstede som den herliggjorte.<sup>103</sup> Parakletens "forklaring" af Jesus og hans liv og gerning omfattede derunder også Skriften. Men hvad forfatteren til Johannesevangeliet gerne vil opfatte som et komplementært forhold, tager sig for en kritisk betragtning ud som en beslaglæggelse og domesticering af en autoritet. Jødedommens hellige skrifter har herefter ikke længere deres egen stemme, men er anbragt under en ny skrifts fortegn.

<sup>102</sup> 'Die Tempelmetaphorik', s. 428.

<sup>103</sup> Jf. A. Obermanns overvejelser om "erindringens" betydning, *Die christologische Erfüllung*, s. 399-408.



## HISTORIE SOM TEOLOGI

### OM AFVIKLINGEN AF MOSELOVEN I LUKASSKRIFTERNE<sup>1</sup>

#### *1. Indledning*

Kommer man fra Markus- og Matthæusevangeliet, er læsningen af Lukasevangeliet næsten som at betræde en på en og samme tid bekendt og anden verden. Adskilligt tyder på, at forfatteren til Lukasevangeliet, som også har skrevet Apostlenes Gerninger, er hedningekristen. Alligevel spiller Moseloven, ikke mindst dens kultisk-rituelle del, en langt mere fremtrædende rolle end i det jødekristne Matthæusevangelium. Denne vægtlægning bliver ikke mindre overraskende af, at vi i Apostlenes Gerninger i skikkelse af det såkaldte aposteldekret finder en afgørelse, der praktisk taget, om ikke ligefrem helt og holdent, fritager kristne af hedensk herkomst for at overholde denne del af Moseloven. Og hvad angår forjættelserne til Israel som Guds udvalgte folk, fastholdes deres gyldighed uafkortet, samtidig med at vi i Apostlenes Gerninger bliver vidner til en historie, hvor jøderne som folk spiller sig frelsen af hænde. I det alt sammen tillægges jødedommens Bibel rollen som en åbenbaring forud af alt det, som hænder, samtidig med at Jesus fremstilles som den, der selv må forklare den hellige skrifts sande betydning.

Alt dette rejser for fortolkeren spørgsmålet om, hvad det egentlig er, der sker undervejs i Lukasskrifterne. For samtidig med, at forfatteren uafkortet fastholder hele den hellige skrift som Guds åbenbaring og tegner et billede af den første menighed som i alle henseender lovtro, er udgangen på historien etableringen af en overvejende hedningekristen kirke. Spørgsmålet konkretiserer sig således i første omgang til et spørgsmål om, hvilken betydning Moseloven har i denne udvikling. Tre muligheder byder sig her til. Den første er, at Lukasskrifternes tale her lader sig bringe på en fællesnævner, den anden, at fortolkeren må stille sig tilfreds med at konstatere en dobbelttydighed, som kan føres tilbage til en principløshed hos forfatteren i hans syn på Moselovens betydning for den kristne, den tredje, at vi her står over for en tænkning i epoker, hvor noget, som havde gyldighed i den ene epoke, ikke havde det i en efterfølgende.

I en afhandling fra 1872, *Ueber das Verhältniß Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte*<sup>2</sup>, gjorde Franz Overbeck sig til talsmand for den anden af disse

<sup>1</sup> Offentliggjort første gang i Mogens Müller og John Strange (red.), *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*. FBE 4 (København: Museum Tusculanum 1993) s. 123-150.

<sup>2</sup> *ZWTh* 15 (1872) s. 305-349. Artiklen er et forsøg på at vise, at selv om Justin ikke direkte

forståelsesmuligheder. Overbeck påstod således, at Lukas i denne sag var principløs. På den ene side kunne han tale om retfærdiggørelse af tro (Acta 13,38f.), på den anden side hævde, at jødekristne var forpligtede på hele Mose-loven. I lighed med Justin tolererer forfatteren til Acta jødekristnes fastholdelse ved Loven, samtidig med at han foregiver, at den er obligatorisk<sup>3</sup>. I virkeligheden leger han blot med problemet, idet spørgsmålet ikke har nogen egentlig betydning for ham<sup>4</sup>.

I 1971 tog Jacob Jervell, med udgangspunkt i Overbecks behandling, spørgsmålet op til fornyet overvejelse, nemlig i afhandlingen 'The Law in Luke-Acts'.<sup>5</sup> I lighed med Overbeck mener han, at løsningen skal søges i jødekristendommen på Lukas' tid. Dog gør han op med den holdning, at Moseloven kun er af perifer og historisk interesse i Acta. Jødiske kilder fortæller nemlig, at Moseloven ikke alene havde med frelsen at gøre, men tillige med Israels identitet som Guds folk. Og ifølge Jervell lægges der i Lukasskrifterne end ikke stiltiende særlig vægt på lovens moralske aspekt, tværtimod interesserer han sig åbenlyst mest for den rituelle og ceremonielle del af den, og forholdet mellem etik og lov forbliver ejendommeligt uigennemsigtigt.

Lukas fastholder altså ifølge Jervell Moselovens identitetsskabende betydning for Guds folk, ja han har "the most conservative outlook within the New Testament, because of his concern for the law as Israel's law, the sign of God's people.

---

røber noget kendskab til Acta, så gør et vidtgående holdningsfællesskab det dog sandsynligt, at han har kendt til denne fortsættelse af Lukasevangeliet. Sammenligningen af de to forfatters stillingtagen "zum ATlichen Gesetz" findes s. 323ff.

<sup>3</sup> Jf. s. 332: "Der so charakteristische Stellung des Justin zum Gesetz nun ist die der AG. innerlich auf das Engste verwandt durch die Principlosigkeit." Se tillige s. 336-337: "Schon für die AG. hat die Gesetzesfrage nicht mehr ihre ursprüngliche Bedeutung in der Gemeinde. Dass die AG. darin principlos ist, das geht ja auf jeden Fall aus der nicht wegzuläugnenden Thatsache des Widerspruchs der Aussprüche AG. 13,39. 15,10 mit der von der AG. anerkannten Bedingtheit der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen und Unbedingtheit der Gesetzesverpflichtung der Judenchristen hervor. Für die AG. ist daher die Gesetzesfrage eine solche, mit welcher sie, wenn nur die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen innerhalb gewissen Schranken nicht angefochten wird, gewissermaassen spielen kann."

<sup>4</sup> Således også Philipp Vielhauer, 'Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte', oprindeligt i *EvTh* 10 (1950/51) s. 1-15, optrykt og her anført efter idem, *Aufsätze zum Neuen Testament*, ThB 31 (München: Kaiser 1965) s. 9-27, især s. 14-20. Vielhauer genoptog her Overbecks synspunkter med hensyn til Lukas-Acta og optrådte ligefrem som en foregangsmand for den redaktionshistoriske Lukas-Acta-forskning. Jf. Niels Hyldahl, 'Acta-forskningen – linier og tendenser', *DTT* 35 (1972) s. 63-70, s. 67.

<sup>5</sup> *HThR* 64 (1971) s. 21-36, optrykt i og her anført efter idem, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg 1972) s. 133-151.

Luke has not consciously tried to Christianize the law or to interpret it with view to the Christian church.”<sup>6</sup> Og fordi Lukas alene kender ét Israel, ét gudsfolk og én pagt, er der for ham kun den mulighed for hedningekristne, at de bliver tilknyttet Israel. ”The idea is that of a people and an associate people.”<sup>7</sup> Dvs., at også hedningernes frelse betragtes som værende i overensstemmelse med loven. Som en konsekvens heraf skal aposteldekretet ses som en lovliggørelse af hedningekristnes tilhørsforhold til gudsfolket. Og det gælder her, at ”it is not lawful to impose upon Gentiles more than Moses himself demanded.”<sup>8</sup> Det er således ifølge Jervell konflikten mellem kirke og synagoge, Lukas forsøger at løse, og det gør han altså ved at påstå, at kirken rent faktisk, i modsætning til den ikke-kristne jødedom, overholder Moseloven. Med andre ord: Jervell går med brask og bram ind for den førstnævnte er de tre til indledning skitserede forståelsesmuligheder.

Denne forståelse af Moseloven i Lukasskrifterne er siden blevet forsøgt imødegået af Stephen G. Wilson, der i monografien *Luke and the Law* (1983) med udgangspunkt i først og fremmest Luk 16,16-18 mener at kunne fastslå, at Lukas hverken her eller andetsteds havde til hensigt at fremlægge et sammenhængende syn på Moseloven.<sup>9</sup> Wilson går således i princippet i Overbecks spor. Dette er dog ikke en umiddelbart tilfredsstillende konklusion. Det vist nyeste større indlæg i debatten, nemlig Matthias Klinghardt's vægtige undersøgelse *Gesetz und Volk Gottes* (1988), differentierer da også i stedet Jervells opfattelse, at det er et aktuelt ekklesiologisk problem, Lukasskrifterne løser ved deres i øvrigt sammenhængende syn på Moseloven og dens betydning.<sup>10</sup> Men selv om

<sup>6</sup> 'The Law in Luke-Acts', s. 141.

<sup>7</sup> 'The Law in Luke-Acts', s. 143. For som det hedder s. 142: "Outside Israel, no salvation!"

<sup>8</sup> 'The Law in Luke-Acts', s. 144. Er denne formulering ment som en parafrase af Acta 15,19, er den tendentios.

<sup>9</sup> S.G. Wilson: *Luke and the Law*, SNTSMS 50 (Cambridge: Cambridge University Press 1983) s. 51. Wilson kan således konkludere sin gennemgang af de tre logier i Luk 16,16-18 med ordene: "The ambiguity of Lk. 16:16-18 epitomizes the ambiguity of Luke's Gospel as a whole, in which the law is both upheld and challenged, so that we cannot resolve the problem of these verses by evidence from elsewhere in the Gospel. Yet this may suggest another alternative for understanding Lk. 16:16-18, namely that Luke did not intend to offer a consistent view of the law here or elsewhere." Jf. s. 56: "That Luke has a consistent view throughout his two volumes must be proven rather than assumed, and there is always the danger that the more consistent view of Acts will be imposed on the Gospel."

<sup>10</sup> Matthias Klinghardt: *Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums*. WUNT 2. Reihe 32 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1988). Hvad jeg i det følgende forsøger at forstå som faser i et forløb, opfatter Klinghardt som tegn på tilstedeværelsen af forskellige fraktioner i de menigheder, Lukasskrifterne stammer fra. Se især sammenfatningen s. 306-320.

Jervell og Klinghardt således ikke vil vide af en fortolkning, der lader Lukasskrifternes åbenlyse interesse for den rituelle og ceremonielle del af Moseloven være udslag af en tænkning i epoker<sup>11</sup>, er det dog forsøget værd alligevel at prøve at søge en løsning i denne retning. For der må sættes et spørgsmålstegn ved Jervells benægtelse af, at Lukasskrifterne sonderer mellem på den ene side den rituelle og ceremonielle del af Moseloven, der er "tidsbestemt", og på den anden side den "moralske" del, der har evig gyldighed. I stedet for at anskue problemet ud fra forholdet mellem kirke og synagoge er det nemlig både nærliggende og muligt at nærme sig det "bagfra", dvs. fra forholdene i det 2. årh., og anskue Lukasskrifternes fremstilling som et apologetisk bestemt forsøg på at komme til rette med hele Moseloven som en åbenbaring af Guds vilje.

I det 2. årh. e.Kr. blev Moseloven således et stadig større problem for en hedningekristen kirke, der på den ene side ville fastholde jødedommens Bibel, derunder også Moseloven, som Guds åbenbaring, på den anden side ikke kunne stille noget op med en bogstavelig forståelse af de kultisk-rituelle bestemmelser i den mosaiske lovgivning. Flere løsningsmodeller blev her forsøgt. I *Barnabas-brevet* finder vi således en radikaliseret udgave af den allegorisk-typologiske tolkning, som i Det Nye Testamente alene udfoldes rigtigt i Hebræerbrevet. Den kultisk-rituelle del af den mosaiske lovgivning tillægges her en dybere, åndelig betydning, som får den til at pege frem mod Kristi frelsergerning. I Barnabas-brevet sker det endda ud fra den forudsætning, at denne lovgivning faktisk aldrig har besiddet nogen anden betydning. Konsekvent nok hævdes det således i dette skrift, at pagten på Sinaj i virkeligheden aldrig blev sluttet (se Barn 4,8; 14,3-4). Justin så til forskel herfra en udvikling i frelsens historie og hævdede, at der var dele af den mosaiske lovgivning, der skyldtes særlige forhold, f.eks. havde sin grund i det jødiske folks specielle hårdnakkethed (se f.eks. *Dialog med Jøden Tryfon* 45,3). Gnostikeren Ptolemæus kunne i sit *Brev til Flora* ud fra sine særlige forudsætninger skelne mellem den rene, etiske lovgivning, den del af lovgivningen, der kunne føres tilbage til Moses' eget initiativ, og endelig den del, der bestod af tilføjelser, foretaget af folkets ældste.<sup>12</sup>

Alle disse løsningsmodeller har til formål at forklare, hvorfor det alene er den etiske del af Moseloven, nemlig først og fremmest De ti Bud og det dobbelte kærlighedsbud, der har gyldighed for den kristne menighed. En sondring mellem den etiske og den ceremonielle del af Loven finder vi ganske vist ikke udtrykkelig gennemført nogetsteds i Det nye Testamente. Men naturligvis er det alligevel dér, at vi skal lede efter dens forudsætninger. Og spørgsmålet er altså, om de ikke faktisk implicit er til stede i Lukasskrifterne. For selv om Lukasevangeliet er det

<sup>11</sup> Se 'The Law in Luke-Acts', s. 134. 145.

<sup>12</sup> Se hertil min *Gnostikerne og Bibelen. Ptolemæus og hans brev til Flora*, Tekst & Tolkning 9. Monografier udgivet af Institut for Bibelsk Eksegese (1991), især s. 65ff.

af evangelierne, hvor overholdelsen af den kultisk-rituelle del af Moseloven skildres udførligst, og selv om dette også er et vigtigt motiv i Apostlenes Geringer i beskrivelsen af den jødekristne menighed i Jerusalem i almindelighed og af Paulus i særdeleshed, så fremstilles denne lovoverholdelse altså ikke som normativ for den hedningekristne kirke, som Lukas selv er eksponent for.

Hans Conzelmann søgte i *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (1954),<sup>13</sup> med udgangspunkt først og fremmest i Luk 16,16, at vise, at Lukas arbejder med en tredeling af historien, hvor Jesu jordiske virke udgør "tidens midte", som så er omkranset på den ene side af Israels tid, på den anden af den ophøjede Herres tid, der på jorden er kirkens tid.<sup>14</sup> I sammenhæng dermed pegede Conzelmann på, at denne evangelist kan behandle Jesus som et historisk fænomen, et stykke fortid. "Die Heilszeit ist historisch geworden, ein Zeitabschnitt, der wohl die Gegenwart bestimmt, aber als Epoche zurückliegt und abgeschlossen ist."<sup>15</sup> I kommentaren *Die Apostelgeschichte* (1963)<sup>16</sup> fremhæver Conzelmann endvidere, at forfatteren også i sin skildring af den ældste menigheds historie kan se tilbage på principielt afsluttede epoker, der afløser hinanden, indtil han kommer frem til sin egen tid.<sup>17</sup> Netop denne erkendelse giver mulighed for at forstå kirkens tid som kendetegnet ved en historisk "udvikling", der omskaber en jødekristen menighed til en hedningekristen kirke.

Ud fra kendskabet til denne slutsten på udviklingsforløbet i Lukasskrifterne, vinder det en særlig betydning, at Lukasevangeliet som det eneste udtrykkeligt 'synkroniserer' sin beretning med universalhistorien, nemlig i opregningen i 3,1-2 af hvem der var kejser, statholder, landsfyrster og ypperstepræster, da Guds ord kom til Johannes, Zakarias' søn, i ørkenen (jf. også omtalen af kejser og statholder i 2,1). Dette universalistiske perspektiv er det også, der kommer til udtryk i, at Jesu stamtavle i Luk 3,38 føres helt tilbage til Adam, hvor den i Matt 1,2 begynder med Abraham. Her er i det hele taget ikke tale om noget, der, som det programmatisk siges i Acta 26,26, er "sket i det skjulte", men for øjnene af alverden (D.O. 1992 "i en afkrog" giver forkerte associationer)<sup>18</sup>. Dette perspektiv

<sup>13</sup> BHTh 17. Her anført efter 5. Auflage (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1964).

<sup>14</sup> *Die Mitte der Zeit* s. 9.

<sup>15</sup> *Die Mitte der Zeit* s. 30.

<sup>16</sup> HNT 7. Her anført efter 2. verbesserte Auflage (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1972).

<sup>17</sup> Se *Apostelgeschichte* s. 8-9 samt f.eks. s. 37, hvor det til Acta 2,37-47 om det urkristne kommunismeideal hedder, at det ikke fremføres som norm for den samtidige kirke. Tværtimod: "Sie soll gerade die Einmaligkeit der idealen Urzeit vor Augen führen."

<sup>18</sup> Se Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3 (14. Aufl. 1965) s. 614 og s. 617: "Dieses Wort erhellt die lukanische Darstellung in der Apg von Anfang an."

fastholdes også ved, at dobbeltværkets slutning lægger op til Paulus' sag for kejserens domstol i verdenshovedstaden Rom.

Problemstillingen omfatter flere enkeltspørgsmål, der bedst besvares hver for sig. Men samtidig gælder, at besvarelserne indbyrdes må hænge sammen for at vinde sandsynlighed. Det vil sige, at sandsynliggørelsen af en løsningsmodel har akkumulativ karakter. De enkeltspørgsmål, der hører hjemme i denne sammenhæng, er nu følgende: 1) Lukasskrifternes forståelse af Det Gamle Testamente, herunder ikke mindst Moselovens betydning og gyldigheden af forjættelserne om Israels forløsning, 2) hvilken rolle Israel, dvs. det jødiske folk/trossamfund har i frelseshistorien, samt 3) forståelsen af tilkomsten af en kirke bestående af kristne af hedensk oprindelse.

## 2. *Det Gamle Testamente i Lukasskrifterne*

Der kan ikke med rimelighed rejses tvivl om Det Gamle Testaments grundlæggende betydning i Lukasskrifterne. Selv om adskilligt tyder på, at forfatteren ikke har været jøde af fødsel, er det af hans fremstillinger klart, at den kristne menighed er udgået af jødedommen og "af hele sit hjerte" har taget dens hellige skrifter i arv, naturligt nok først og fremmest i Septuagintas skikkelse,<sup>19</sup> tillige med en forvisning om at sidde inde med nøglen til deres sande mening.<sup>20</sup>

### a) *Moseloven*

Det falder umiddelbart i øjnene, at overholdelsen af Moseloven indtager en vigtig plads i skildringen dels af Jesus og hans forkyndelse i Lukasevangeliets, dels af de jødiske kristne i Apostlenes Gerninger, derunder ikke mindst Paulus. Således skildres "de retfærdige for Gud" som dem, der lever "uangribeligt efter alle Herrens bud og forskrifter", som det hedder om Zakarias og Elisabeth (Luk 1,6; jf. Gen 26,5). Vi hører også om både Johannes' og Jesu omskærelse (1,59; 2,21), om sidstnævntes fremstilling i templet og om førstefødselsofferet (2,22-24; jf. 2,27). Den hellige familie deltager også i påskevalfarten (2,41), og når kvinderne efter Jesu død venter med salvningen af hans legeme, er det udtrykkeligt for at overholde sabbatsbudet (23,56).

På den anden side gælder det, at dér, hvor der er tale om belæring, er det etikken, der er bestemmende. Det er således tilfældet i Johannes Døbers undervisning (3,10-14), samt i samtalerne med den lovkyndige i 10,25-37, med farisæerne

<sup>19</sup> Se hertil H. Ringgren: 'Luke's Use of the Old Testament', *HTHR* 79 (1986) (Essays in Honor of Krister Stendahl) s. 227-235, hvor det bl.a. vises, at dér, hvor Lukasskrifterne ikke er afhængige af den synoptiske tradition, vokser afhængigheden af Septuaginta.

<sup>20</sup> For en kort oversigt over af Lukasskrifternes brug af Det Gamle Testamente, se C. K. Barrett: 'Luke/Acts', i D.A. Carson and H.G.M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*. FS Barnabas Lindars (Cambridge: Cambridge University Press 1988) s. 231-244.

i 11,37-52 og med rådsherren i 18,18-23. Hvad man skal gøre for at arve evigt liv, kan man ifølge 10,25-28 læse i Loven, nemlig i det dobbelte kærlighedsbud, og det samme spørgsmål besvares i 18,18-20, i første omgang med en henvisning til budene på den anden tavle. Hvad der skal til for at arve evigt liv, bliver der åbenbart ikke gjort nogen forandring i, selv om omsorgen for de fattige og efterfølgelsen af Jesus i sidstnævnte tilfælde føjes til, ikke som en almen regel, men som et konkret sjælesørgerisk råd til rådsherren.

Vi finder dog naturligvis også i Lukasevangeliet konfliktfortællinger, nemlig hyppigst om sabbatsbudet, men også om måltidsfællesskab med uværdige (5,27-32; 15,1-2) og faste (5,33-35). Den første helbredelse på en sabbat går mærkeligt nok upåtalet hen (4,31-37), men ved de efterfølgende har vi konflikterne (6,1-5; 6,6-11; 13,10-17; 14,1-6). I sammenstødet om aksplukningen på sabbatten er argumentationen kristologisk, mens den i fortællingen om helbredelsen af manden med den visne hånd er etisk ("har man lov at gøre godt..."). I fortællingen om den krumbøjede kvinde fremstår helbredelsen på sabbatten som en force majeure-handling, hvad der også er tilfældet i helbredelsen af den vattersottige. To andre konfliktfortællinger, helbredelsen af den lamme (Luk 5,17-26) og synderinden i farisæerhuset (Luk 7,36-50), gælder spørgsmålet om fuldmagten til at tilgive synder, hvor Jesus beskyldes for gudsbespottelse.

Konsekvent nok i betragtning af Cornelius-episoden i Acta 10 er hele perikopen om rent og urent tillige med fortællingen om den kana'anæiske kvinde (Mark 7,1-30; Matt 15,1-28) udeladt i Lukasevangeliet. Motivet 'rent-urent' spiller kun indirekte en rolle, nemlig i talen om Jesu måltidsfællesskab med toldere og syndere; jf. dog Luk 11,38-41.

Der er ikke på noget tidspunkt tale om noget, der ligner et åbenlyst opgør med Moseloven,<sup>21</sup> derimod synes der at være en prioritering af De ti Bud og det dobbelte kærlighedsbud i forhold til de øvrige dele af Moseloven. Det er således karakteristisk, at dér, hvor der faktisk fra Jesu side er tale om et 'bud', der tilside-sætter Moselovens bestemmelser, nemlig i det kategoriske forbud mod skilsmisse i 16,18, nævnes denne uoverensstemmelse ikke (således er dette vers det eneste sidestykke til skilsmisseperikopen i Mark 10; Matt 19 og snarest en parallel til Matt 5,32); det fremholdes endda som det eneste eksempel på, at himmel og jord snarere skal forgå, end en tøddel af loven skal det (16,17).<sup>22</sup> I det programmatisk udsagn i v. 16: "Loven og Profeterne indtil Johannes; fra da af forkyndes Guds

<sup>21</sup> Dette er også konklusionen på kapitlet "Challenging the law?" i Wilson, *Luke and the Law*, s. 27-43, hvor det dog fremhæves, at det sker implicit.

<sup>22</sup> Det er ejendommeligt, at Paulus i 1. Kor. 7,10-11 netop om sit kategoriske forbud mod skilsmisse erklærer, at han har det fra Herren. Det er det eneste sted, Paulus gør dette i forbindelse med et etisk bud.

rige", er der således tydeligt nok ikke tale om modsætninger, men om "implementering".<sup>23</sup>

Et af de overraskende udsagn i Lukasevangeliet om Moseloven falder netop i den perikope, der ved et første øjekast står temmelig uformidlet efter skilsmisese forbudet, nemlig lignelsen om den rige mand og Lazarus (16,19-31). For her svarer Abraham den rige mand, der fra sit pinested ønsker at få en advarsel frem til sine fem brødre: "De har Moses og Profeterne, dem kan de høre!" Og da den rige mand siger, at det ikke er nok, men at de ville omvende sig, hvis der kom en til dem fra de døde, fastslår Abraham: "Hvis de ikke hører Moses og Profeterne, vil de heller ikke lade sig overbevise, selv om en står op fra de døde" (16,29-31). Dette udsagn forstås i Lukasskrifternes sammenhæng bedst som en langt senere tids ironiske konstatering af, at Jesu opstandelse ikke gjorde noget indtryk på jøderne som sådan, dvs. som folk, hvorfor de åbenbart heller ikke for alvor havde hørt Moses og Profeterne, der jo, ret forstået, foruden om Guds bud netop aflagde vidnesbyrd om, at Jesus var Kristus (se 24,25-27.32.44-47; sidstnævnte sted nævnes også Salmerne som repræsentant for Skrifterne; jf. desuden 4,17-21; 20,41-44).<sup>24</sup>

Det er umiddelbart lidt uklart, hvordan man skal forstå parallellen til Matt 23,4 i Luk 11,46, hvor det pointeret til de lovkyndige i skikkelse af et veråb hedder: "I lægger byrder på menneskene, som ikke er til at bære, men selv rører I dem ikke med en lillefinger (ordret: én af jeres fingre)." Ikke mindst i betragtning af Peters advarsel i Acta 15,10 imod at udæske "Gud ved at lægge et åg på disciplenes [sc. de hedningekristnes] nakke, som hverken vore fædre eller vi har magtet at bære", og det såkaldte aposteldekret (Acta 15,20.29; 21,25; jf. 13,39), ligger det nær at forstå "byrderne" om den kultisk-rituelle del af Moseloven. Det gør det ganske vist lidt uklart, hvori beskyldningen mod de lovkyndige består. Sammenhængen, hvor farisæerne i v. 40-42 bebrejdes for udvendighed i deres lovopfyldelse, idet de giver tiende af krydderurter og grønsager, men går let hen over ret og kærlighed til Gud ("det ene skal gøres og det andet ikke forsømmes"), peger dog på, at den går på hykleri.

I Apostlenes Gerninger sættes der nu heller ikke på noget tidspunkt spørgsmålstegn ved Moselovens gyldighed for jødekristne, idet det dog samtidig efterhånden bliver klart, at forfatteren her opererer med en jødekristen epoke, som også i den henseende er et overstået stadi i kirkens historie. Således skildres det

<sup>23</sup> Jf. Klinghardt, *Gesetz und Volk Gottes* s. 81: "Gesetz und Propheten dienen nicht *via negationis* als Argument, sondern gerade als bekannte und anerkannte Größen."

<sup>24</sup> Bent Noack, *Lukasevangeliets rejseberetning. En fortolkning* (København: Gad 1977) s. 127, mener, at fortællingen afspejler "den kristne menigheds erfaring: trods Jesu dødeopvækkelser, bl. af Lasarus, Joh. 11, mødes både Jesus selv og de kristnes prædiken om ham med vantro og afvisning uden at føre til at de der i forvejen har Loven og profeterne omvender sig."



som ubeføjet, når Stefanus anklages for at "tale spottende om Moses og Gud" (6,11) og af falske vidner beskyldes for ustandselig at tale "imod dette hellige sted og imod Loven. Vi har nemlig hørt ham sige: Denne Jesus fra Nazaret vil bryde dette sted ned og forandre de skikke, som Moses har overleveret os" (6,13-14). I sin forsvarstale siger Stefanus ligefrem i sin beskrivelse af lovgivningen på Sinaj, at det var Moses, "der i menigheden i ørkenen var sammen med engelen, der talte til ham på bjerget Sinaj, og med vore fædre, og han modtog livgivende ord at give os" (Acta 7,38).<sup>25</sup> I en slags resumé i v. 53 gentager Stefanus dette i udsagnet: "I modtog Loven på engles anvisninger, men I har ikke holdt den." Denne tale om Loven er et ejendommelig positivt modstykke til Paulus' polemiske udsagn i Gal 3,19 om loven, der blev føjet til for overtrædelsens skyld og kun skulle "være gyldig, indtil det afkom, som havde fået løftet, var kommet. Den blev givet ved engle, gennem en formidler." Og både i Acta 15,5 og i 21,20 gives der et indtryk af Jerusalem-menigheden som bestemt af lovtro jødekristne; som Jakob siger til Paulus sidstanførte sted: "Broder, du ser, hvor mange tusinder jøder der er blevet troende, og de brænder alle af iver for Loven", ord, der danner optakten til opfordringen til Paulus om at gøre deres beskyldninger til skamme, der hævder, at han lærer alle jøder ude blandt hedningerne frafald fra Moses ved at sige, at de ikke skal omskære børnene og vandre efter de jødiske skikke (v. 21).

Muren omkring Israel nedbrydes for apostlen Peter i synet i Acta 10,10-16, hvori han får befaling til at slagte og spise urene dyr, og efter gentagne gange at have nægtet får den besked: "Hvad Gud har erklæret for rent, må du ikke kalde vanhelligt" (v. 15; jf. v. 28 og 11,9). For dette syn optræder i Acta som en forbedelse til Peters besøg hos den retfærdige og gudfrygtige, men dog hedenske høvedsmand Cornelius i Cæsarea. Synet, der lagde op til at nedbryde skellet mellem ren og uren føde, får nemlig Peter til, uden ophævelser, at gå ind hos en, der tilhører et fremmed folk, og til at erklære: "Nu forstår jeg, at Gud ikke gør forskel på nogen, men at han i et hvilket som helst folk tager imod den, der frygter ham og øver retfærdighed" (Acta 10,34-35; jf. Luk 1,6). Det bliver her klart, hvad der er fællesnævneren for kristne af henholdsvis jødisk og hedensk herkomst, nemlig gudsfrygt og retfærdighed.

"Der große Wendepunkt, der Übergang von der Urkirche zur "jetzigen" Kirche"<sup>26</sup> er dog først apostelmødet i Acta 15. På foranledning af de judæiske jødekristnes krav om, at de hedningekristne i Antiokia skal underkaste sig om-

<sup>25</sup> Beskrivelsen af Loven som λόγια ζωντα rummer måske en allusion til Deut 32,47. Wilson, *Luke and the Law* s. 3, mener, at forfatteren måske har forstået λόγια om de gammeltestamentlige profetier, der finder deres opfyldelse i Kristus, idet han henviser til v. 37. Således også Evald Lövestam: *Apostlagärningarna*, Tolkning av Nya Testamentet V (Stockholm: Verbum 1988) s. 138.

<sup>26</sup> Conzelmann, *Apostelgeschichte*, s. 90.

skærelsen, foreslår såvel Peter som, under indtryk af Barnabas' og Paulus' beretning om Guds gerning blandt hedningerne, også Jakob, Herrens broder, ud fra de fuldbyrdede kendsgerninger, at man ikke i denne sag skal bebyrde de hedningekristne med hele den kultisk-rituelle del af loven, in casu omskærelsen. Kun pålægges det i skikkelse af det såkaldte aposteldekret (v. 29; jf. v. 20 samt 16,4 og 21,25, hvor det dog er, som om Paulus får noget nyt at vide) de hedningekristne, at de skal komme de jøde kristne i møde ved at overholde de forskrifter, der muliggør et måltidsfællesskab (nemlig i overensstemmelse med lovgivningen i Lev 17 og 18).<sup>27</sup>

Aposteldekretet er således ikke en nedskrivning af Moselovens kultisk-rituelle fordringer til et for frelsen nødvendigt minimum, men en henstilling om en hensyntagen til de jøde kristne. Og den begrundelse, der gives, er, at disse renhedsforskrifter ligger de jøde kristne i blodet alle vegne, "for Moses har fra gammel tid sine forkyndere i alle byer og læses op i synagogerne hver eneste sabbat" (15,21). Aposteldekretet vil således alene have gyldighed i menigheder, hvor jøde- og hedningekristne lever sammen, hvorimod det ingen betydning har i rene hedningekristne menigheder. I praksis er der således tale om en overgangsordning, der gælder, så længe der er noget, der hedder jøde kristne.<sup>28</sup>

Hvor konsekvent forfatteren gennemfører sit synspunkt, bliver eksemplarisk klart i hans skildring af Paulus. Billedet af ham i Apostlenes Gerninger bliver således ikke mindst billedet af den lovlydige jøde.<sup>29</sup> Således omskærer han ifølge

<sup>27</sup> Denne forståelse af aposteldekretet som udtryk for den koncession, de hedningekristne bør give de jøde kristne, eller omvendt, for at muliggøre måltidsfællesskabet, som altså ikke deles af Jervell, er den almindelige i kommentarlitteraturen; se f.eks. Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, s. 390; Conzelmann, *Apostelgeschichte* s. 92; Lövestam, *Apostlagärningarna* s. 253ff., og Edvin Larsson, *Apostlagärningarna 13-20*, Kommentar till Nya Testamentet 5B (Stockholm: EFS-Förlaget 1987) s. 341f.

<sup>28</sup> For en helt anden forståelse af aposteldekretets betydning i Actas sammenhæng, se Wilson, *Luke and the Law*, der konkluderer sin meget udførlige gennemgang af dekretets tekst (s. 73-102) med at sige, at "even if originally they had a 'cultic' sense, by Luke's time they were an accepted part of Christian mores, with an apostolic rather than a Mosaic imprimatur, and adherence to at least some of them had taken on a quite different motivation" (s. 101). Således går Wilson konsekvent nok også ind for, at den vesterlandske læsemåde med dens etiske forståelse af dekretet må være den oprindelige lukanske (se s. 100f.).

<sup>29</sup> Jervell, 'The Law in Luke-Acts' s. 146, siger ligeud om Lukasskrifternes forhold til Moseloven, at det af Acta 21-28 fremgår, at "Paul is Luke's real problem". Wilson, *Luke and the Law*, går videre i samme spor ved at hævde, at Lukas' ærinde her er apologetisk. Han drager imidlertid alt for vidtgående konsekvenser heraf, når han også siger (s. 108): "In fact the dominance of Paul and the anxiety and defensiveness of Luke's exoneration of him suggests that it is no exaggeration to claim that for Luke the problem of the law is the problem of Paul. Or, to put it another way, it is Paul and his reputation which are crucial and the question of the law is secondary to and illustrative of the primary concern." Jf. også s. 111.

Acta 16,1-3 af hensyn til jøderne Timotheus. I 21,21-24 forudsætter Jakob, at Paulus vil afholde udgifterne for fire mænd, der har et løfte på sig, og at det er en falsk beskyldning mod Paulus, at han skulle have lært "alle de jøder, der bor blandt hedningerne, frafald fra Moses ved sige, at de ikke skal omskære deres børn og heller ikke leve efter jødisk skik." I sin forsvarstale til jøderne fra trappen nævner Paulus også udtrykkelig i sin gengivelse af sin omvendelseshistorie, at Ananias "levede fromt efter loven og var velanskrevet blandt alle jøderne på stedet" (22,12). Og Jakob bliver ifølge v. 26 ikke gjort til skamme i sin forventning. I sin tale for Rådet kan Paulus sige: "Brødre, med den bedste samvittighed har jeg til den dag i dag levet mit liv for Gud" (23,1), underforstået: Han har overholdt Moseloven så godt som nogen. Hans lovlydighed kommer også til orde i hans "bekendelse" til Ex 22,27, da han får at vide, at det er selveste ypperstepræsten, han har smædet (23,4-5). Det samme fremgår af bedyrelsen over for Felix af, at han "tror på alt, hvad der står skrevet i Loven og Profeterne" (24,14), hvad der i v. 17 eksemplificeres med, at han kom til Jerusalem bl.a. for at ofre. Over for Festus forsikrer Paulus endelig (25,8): "Jeg har hverken forsyndet mig imod jødernes lov eller imod templet eller imod kejseren."

Spørgsmålet, hvordan hedningemissionæren Paulus (se 9,15; 13,2; 22,21; 26,17-18 og 26,20) kunne undgå at bryde Moselovens bestemmelser om rent og urent, synes i Acta fuldt og helt at være besvaret med aposteldekretet. Det er således næppe tilfældigt, at skellet mellem ren og uren føde ikke fjernes i evangeliedelen, og at synet og befalingen i Cornelius-episoden udlægges om at omgås eller besøge nogen, der tilhører et fremmed folk. Retrospektivt fremstiller Lukas altså endda dette som en koncession fra de hedningekristnes side!

Selv om det ikke siges klart nogetsteds i Lukasskrifterne, synes de altså at forudsætte en sontring mellem De ti Bud og det dobbelte kærlighedsbud på den ene side og på den anden side den øvrige del af Moseloven, der alene har adresse til det jødiske folk. Måske er det ligefrem denne, der kommer til udtryk i sontringen i Luk. 11,42 mellem på den ene side tiendebetalingen og på den anden ret og kærlighed til Gud (jf. Matt 23,23, hvor der er tale om det "tungere" i Loven) samt i det kategoriske skilsmisseforbud i Luk 16,18, hvor Moses' indrømmelse til israelitternes hårdhertethed altså end ikke nævnes, og hvor Lukas nærmer ordlyden til den i det 7. bud ved at anvende *μοιχεύει* (begå ægteskabsbrud) i stedet for Matthæus- og Markusevangeliets *μοιχεύειν* (forføre til ægteskabsbrud).<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Børge Diderichsen har i 'Efterfølgelse og Ægteskab i Lukasevangeliet' i *Festskrift til Jens Nørregaard den 16. Maj 1947* (København: Gads Forlag 1947) s. 31-50, næsten uændret optrykt i *Den markianske Skilsmisseperikope. Dens genesis og historiske placering* (København: Gyldendal 1962) s. 52ff., forsøgt sig med en helt anden forståelse af det lukanske skilsmisseord. Diderichsen hævder således, at Luk 16,18 i virkeligheden ikke er et forbud mod skilsmisse, men mod et nyt ægteskab efter en bortsendelse af den første ægtefælle, hvor ægteskabet dog juridisk

Det kan i denne sammenhæng være på sin plads med en oversigt over Lukasskrifternes terminologi, når det gælder Moses og hans lov.<sup>31</sup> Således anvendes νόμος absolut i Luk 10,26; 16,17; Acta 6,13; 7,53; 18,13.15; 21,20.24.28; 22,12; 23,3.29 [24,7], i sammenstillingerne "Loven og Profeterne" i Luk 16,16; Acta 13,15; 24,14, "Moses' lov, Profeterne og Salmene" i 24,44, "Moses' lov og Profeterne" i Acta 28,23, "Moses' lov" i Luk 2,22; Acta 13,38; 15,5, "Herrens lov" i 2,23.24.39, "sædvane efter Loven" i Luk 2,27, "fædrene lov" i Acta 22,3, og "jødernes lov" i Acta 25,8; inddrages skal her også brugen af verbet παρανομέω i Acta 23,5. En række steder optræder Moses' navn som indbegreb af hans lovgivning, nemlig i Luk 5,14; 20,28.37; Acta 3,22 (jf. 7,20-44); 6,11; 15,21; 21,21, og som identisk med Mosebøgerne i sammenstillingerne "Moses og Profeterne" i Luk 16,29.31; 24,27 og "Profeterne og Moses" i Acta 26,22, noget der måske også til dels er tilfældet i sammenstillingen "Moses og Elias" i 9,30.33. De steder, hvor Loven eller Moses optræder sammen med Profeterne (dvs. Luk 16,16; 24,44; Acta 13,15; 24,14; 28,23) kan også inddrage Mosebøgernes profetiske aspekt.

Ved siden heraf optræder i Lukasskrifterne en i Det Nye Testamente praktisk taget enestående brug af ἔθος (og ἐθίζω) i øjensynlig samme betydning absolut i Acta 16,21; 21,21 og i sammenstillingerne "præsternes skik" i Luk 1,9, "skik efter Loven" i Luk 2,27, "højtidens skik" i Luk 2,42, "skikke, som Moses har overleveret os", i Acta 6,14, "Moses' skik" i Acta 15,1, "jødernes skikke" i Acta 26,3 (jf. Joh. 19,40, det eneste sted uden for Lukasskrifterne) samt "fædrenes skikke" i Acta 28,17. Uden interesse i vor sammenhæng er her ἔθος i Luk 22,39; Acta 25,16 og vel også τὸ εἶωθός i Luk 4,16; Acta 17,2. Hvad angår forholdet mellem betegnelserne νόμος og ἔθος, synes der at være en klar tendens til at bruge ἔθος/ἐθίζω fortrinsvis om netop "skikkene", dvs. den specifikt "jødiske" del af lovgivningen, mens νόμος står i den mere omfattende betydning af loven som sådan.<sup>32</sup>

Endelig skal i denne sammenhæng også nævnes glosen ἐντολή, som vi, brugt om budene, i Lukasskrifterne alene finder i Luk 1,6 (her, vel under indflydelse af Gen 26,5, sammenstillet med δικαίωμα, en glose der ellers i Det Nye Testamente alene optræder i Romer- og Hebræerbrevet samt Apokalypsen); 18,20; 23,56 og i øvrigt i Luk 15,29 og Acta 17,15.

---

set stadig består. Denne "skilsmisse" er altså udtryk for og betinget af efterfølgelsen (jf. også Luk 14,26 og 18,29f.). Et af hovedargumenterne for denne forståelse, nemlig at det ikke er sandsynligt, at verbet ἀπολύειν i Luk 16,18 står i den tekniske betydning af skilsmisse, lader sig dog næppe opretholde; se Evald Lövestam: 'ΑΠΟΛΥΕΙΝ - en gammalpalæstinensisk skilsmasse-term, *SEÅ* 27 (1962) s. 132-135.

<sup>31</sup> Jf. Jervell, 'The Law in Luke-Acts', s. 136f., hvor der også henvises til parallel sprogbrug i Septuaginta, Filon og Josefus, og hvor det siges, at baggrunden derfor er hellenistisk jødisk. "It is more Jewish than biblical phraseology, from the Septuagint, Josephus, Philo, etc." Se også Wilsons gennemgang af terminologien i *Luke and the Law*, s. 1ff.

<sup>32</sup> Således synes Wilson, *Luke and the Law*, s. 4 og s. 118 note 10, at have uret, når han hævder, at Lukasskrifterne anvender de to gloser synonymt, og afviser L. Goppelt, der i *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, BfChTh 2. Reihe 55. Band (Gütersloh: Bertelsmann 1954) s. 232f. karakteriserer Lukas som den eneste nytestamentlige forfatter, der "aus dem νόμος die Zeremonialgesetze durch eine besondere Bezeichnung als die ἔθη des Mose heraushebt."

b) *Templets plads i Lukasskrifterne*

Hvor templet i Markus- og Matthæusevangeliet med perikoperne om tempelrensningen (Mark 11,15-17; Matt 21,12-16) på det nærmeste afskrives, selv om Jesus også fortsat færdes der, dér virker tempelrensningen i Luk 19,45-46 som en udrensning før ibrugtagelse.<sup>33</sup> Således sættes der da heller ikke spørgsmålstegn ved tempelkultens legitimitet i fortællingerne om Zakarias (1,5-25) og om Jesus som tolvårig i templet (2,41-52), hvor barnet ligefrem identificerer opholdet i templet med at være i "sin Faders" (DO 1992: "hos min Fader"), vel et udtryk for det gudommeliges særlige tilstedeværelse dér; at Luk 4,1-11 bytter om på den anden og tredje fristelse i Matt 4,1-11, således at fristelsen på templets tinde kommer til at stå sidst, kan også tages som et indicium på en positiv holdning. Jesu sidste dage i Jerusalem, som i Luk. strækker sig over mere end en uge, beskrives som et ophold i templet (se 20,1 et passim). I den lukanske udgave af den synoptiske apokalypse i kap. 21 indledes der imidlertid også med en forudsigelse af templets fuldstændige ødelæggelse (v. 5-6), og i stedet for brugen af Danielbogens (9,27; 11,31; 12,11) billede med "ødelæggelsens vederstyggelighed" i Mark 13,14; Matt 24,15 siges det i Luk 21,20: "Når I ser Jerusalem omringet af hære, da skal I vide, at dens ødelæggelse er nær." Og byens fald omtales i v. 23-24 som Guds "vrede over dette (jødernes) folk. De skal falde for skarpe sværd og blive ført bort til alle hedningefolk som fanger, og Jerusalem skal nedtrampes af hedninger, indtil hedningernes tider er til ende." Med denne tidsangivelse forudsiges det ikke alene, at jøderne ikke mere skal samles, men tillige at templets tid endegyldigt er forbi. Begivenheden betegner med andre ord kulminationen på de sidste tider *for jøderne*. Således synes trækket med tempelforhængen, der flænges midt igennem, som i Luk 23,45 nævnes sammen med solformørkelsen, umiddelbart før Jesus udånder (i Mark 15,38; Matt 27,51 er rækkefølgen den omvendte!), i dette evangelieskrift også alene at udtrykke Guds vrede og stå som en foregribelse af templets *kom-mende* ødelæggelse. For templet er det faste samlingssted for de opstandelsestroende i den første tid efter påske (se 24,53 samt Acta 2,46; 3,1-11; 5,20.25.42).

I Stefanus' forsvarstale er der, i forlængelse af en omtale af israelitternes afgudsdyrkelse under ørkenvandringen, et afsnit om templet (se Acta 7,44-50). Men selv om der her skelnes mellem telhelligdommen i ørkenen, som var indrettet efter det forbillede, Moses havde set, og så det tempel, som ikke David, men Salomo opførte, er der ikke tale om en tempelkritisk holdning.<sup>34</sup> For udsagnet om, at "den Højeste ikke [bor] i huse, bygget af hænder" (v. 48), er jo et citat fra 1 Kong 8,27 (jf. også Acta 17,24). Den kritik, der kommer til orde, gælder således ikke templet som sådan, men en forkert holdning til det,<sup>35</sup> og en

<sup>33</sup> Se Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, s. 70f.

<sup>34</sup> At der er en spænding, hævdes af f.eks. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, s. 56.

<sup>35</sup> Således f.eks. Lövestam, *Apostlagärningarna*, s. 142: "det ligger i hans ord att templet och

tempelkritisk holdning ville også stride mod tendensen i Lukasskrifterne i øvrigt. Denne "relative" status for templet er det måske, der kommer til udtryk i benævnelsen af det i v. 46 som et οἰκὼν τοῦ λαοῦ,<sup>36</sup> dvs. et hus, hvor Jakob kan tilbede sin Gud. Det er overhovedet overraskende, og det forstås bedst som en aflastning, at Jesus ikke i Lukasskrifterne som i Mark 14,58 (jf. Matt 26,61) beskyldes for at have sagt: "Jeg vil bryde dette tempel ned, som er bygget med hænder, og på tre dage rejse et andet, som ikke er bygget med hænder." Her er det alene Stefanus, der står anklaget for at have sagt, at "denne Jesus fra Nazaret vil bryde dette sted ned" (6,14). Det fremstilles dog som en falsk anklage ligesom anklagerne for tale "imod dette hellige sted og imod Loven" (Acta 6,13; jf. v. 11), en anklage, der også rejses mod Paulus i Acta 21,28, hvor han tillige beskyldes for at vanhellige helligdommen, hvad han dog kan afvise (se også 24,6).

### c) Forjættelserne til Israel/Messiasforjættelserne

I Lukasevangeliet er der en række forjættelser, der udpeger Jesus som både Guds Søn og arvingen til Davids trone (jf. 2 Sam 7). De er især samlet i forhistorien. Nævnes kan her englens ord til Maria ved bebudelsen, Luk 1,31-33, slutningen af Magnificat, 1,54-55 (aoristformerne i denne lovsang ser tilbage på den frelse, der er fuldbyrdet gennem Jesu død og opstandelse), Benedictus, 1,67-79, englens budskab til markens hyrder, 2,11, Simeons lovsang, Nunc dimittis, 2,29-32, hvor imidlertid også hedningefolkene omfattes af frelsen, og Israel nærmest nævnes i anden række, hvad der følges op i Simeons velsignelse, hvor det bliver forudsagt, at barnet vil blive til fald og oprejsning for mange i Israel og et modsigelsens tegn, 2,34-35, og profeten Annas tale om barnet til alle, "der ventede Jerusalems forløsning", 2,38. Denne klinger igen i Emmaus-vandrerne: "Vi havde håbet, at det var ham, der skulle forløse Israel" (24,21).

Fastholdes det således på den ene side, at Jesus er Israels forløser, så kan der dog på den anden side, i forlængelse af Simeons velsignelsesord, iagttages en implicit omdefinering af det Israel, der skal forløses.<sup>37</sup> For hen ad vejen bliver det

---

*dess ordningar inte får s a s absolutifieras, inte betraktas som frälsningshistoriskt definitiva, absoluta med motiveringen: Här bor nu Gud...* "(kursiveringen er Lövestams).

<sup>36</sup> Denne læsemåde må foretrækkes for θεῶν τοῦ λαοῦ. Se Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies 1971, 2. ed. 1975) s. 351ff.

<sup>37</sup> Se hertil Heikki Räisänen, 'The Redemption of Israel. A Salvation-Historical Problem in Luke-Acts' i Petri Luomanen (ed.), *Luke-Acts. Scandinavian Perspectives*. Publications of the Finnish Exegetical Society 54 (Helsinki 1991) s. 94-114. I denne afhandling urgeres denne dobbelttydighed til det yderste, og der konkluderes bl.a. (s. 106): "Time and again, statements which at first seem to suggest a special hope of redemption for the Jewish people, for Israel *qua* Israel, tacitly fuse with or yield to a more individualized and spiritualized view of salvation."

stadig mere tydeligt, at Israels forløsning som folk forvandles til den enkelte Kristus-troendes frelse. Det sker, dels i form af en præcisering af frelsen som "syndernes forladelse" som f.eks. i Luk 1,77, dels i afgrænsningen af dem, der er omfattet af frelsen, som f.eks. i englenes lovsang i Luk 2,14, ifølge hvilken freden kun gælder (gud)velbehagelige mennesker (ἀνθρώποι εὐδοκίας). I Johannes Døbers prædiken har vi i Luk 3,8 en parallel til ordet i Matt 3,9 om, at Gud kan opvække Abraham børn af stenene i ørkenen (i Luk. er 'stenene dér' dog blevet til 'stenen dér'), og i hans vidnesbyrd om Jesus er det således først og fremmest domsmotivet, der kommer til orde (se 3,17; jf. Matt 3,12). Og i tiltrædelsesprædiken i Nazaret samt i svaret til de disciple, som Johannes sender for at spørge, om Jesus er den, som kommer, eller de skal vente en anden (7,18; det siges ikke her som i Matt 11,2, at Johannes sender bud fra fængslet), bestemmes Jesu "målgruppe" gennem citater fra henholdsvis Es 61,1-2; 58,6 og Es 29,18; 42,18; 26,19; jf. 61,1 som de fattige, syge, sørgende, ja døde; jf. desuden saligprisningerne i 6,20-21.

I Acta uddybes det adskillige gange, at Jesu skæbne helt var i overensstemmelse med Moses og Profeterne og derfor ikke en dementi af, at han er Kristus. I forlængelse af belæringen af Emmaus-vandrerne i anledning af deres uforstandighed og tungnemhed til at "tro på alt det, profeterne har talt", nemlig at Messias burde lide dette og så indgå til sin herlighed (Luk 24,25-26), finder vi i Acta en række skriftbelæg derfor (2,25-28: Sl 16,8-11; 2,34-35: Sl 110,1; 8,32-25: Es 53,7-8; 13,32-37: Sl 2,7; Es 55,3; Sl 16,10) tillige med en række summariske erklæringer om rigtigheden deraf (se 3,18; 13,27-29; 17,3 (jf. 17,11); 18,28; 26,22-23; 28,23). Nævnes kan i denne sammenhæng også Acta 3,22-23 og 7,37, hvor Deut 18,15-16 appliceres på Jesus.

Men skriftbelæggene omfatter i Acta ikke blot Jesu liv og død og opstandelse. Tværtimod er det af stor vigtighed for denne forfatter desuden at kunne godtgøre, at også "udviklingen" i kirkens første historie er forudsagt i Skriften. Det gælder valget af Matthias som Judas' efterfølger (se 1,16-20), Helligåndens udgydelse over menigheden (2,16-21), modstanden mod den (4,25-28), bekendtgørelsen fra evighed af, at opfyldelsen af forjættelsen til Israel efterfølges af forkyndelsen af frelsen for hedningefolkene (15,15-18), samt den endelige forkastelsesdom over Israel (28,25-28).

### 3. *Det israelitisk-jødiske folks plads i frelseshistorien*

Israel indtager en særstilling i frelsens historie og er derfor den kristne menigheds "forhistorie". Men denne særstilling er og har hele tiden også skullet være tidsbe-

---

Når Räsänen patetisk udbryder (s. 110): "What a disqualification of the Jewish religion Luke actually presents!" må svaret være, at denne diskvalifikation jo med nødvendighed må udspringe af den første menigheds krav på at sidde inde med den sande forståelse af jødedommens Bibel ved at være opfyldelsen af dens profetier.

grænset. Således går der som en rød tråd gennem hele Acta en stadig gentaget bevægelse fra partikularisme til universalisme. Det begynder med disciplenes spørgsmål til den opstandne, om tiden nu er kommet til at genoprette riget for Israel, hvor Jesu svar lyder, at når Helligånden kommer, skal de være hans vidner "både i Jerusalem og i hele Judæa og Samaria og lige til jordens ende" (Acta 1,6.8). I Peters tale til Rådet i Acta 3,12-26 får tilhørerne rigtig nok skylden for Jesu død, men dette tilskrives deres uvidenhed (v. 17), som var mulig, fordi det blev på den måde, Gud lod alt det gå i opfyldelse, som han forud havde forkyndt gennem alle profeternes mund, at hans salvede skulle lide (v. 18). Ved Jesu opstandelse er situationen imidlertid blevet en anden, og der er ikke længere plads til uvidenhed. Fra nu af er det ikke at omvende sig forhærdelse. Ja i udsagnene i v. 19-21 er det, som om Israels omvendelse kan afstedkomme Jesu genkomst. Det hedder således her: "Derfor skal I omvende jer og vende om, for at jeres synder kan blive slettet ud; så skal de tider komme fra Herren, da vi kan ånde frit, og han skal sende den Salvede, som forud var bestemt for jer, og det er Jesus; han skal bo i himlen, indtil de tider kommer, da alt det genoprettes, som Gud fra fordums tid har forkyndt gennem sine hellige profeters mund." Der er her tale om sidste ud kald med hensyn til messiasforjættelsernes gyldighed for Israel alene. Og med forfatterens retrospektive synsvinkel gælder det *de facto* en forklaring på, hvorfor det gik anderledes. I de afsluttende ord i talen åbnes der også for udblikket til hedningeverdenen, når det i forlængelse af tilsagnet til Abraham i Gen 22,18 hedder: "Det var for jer som de første, at Gud oprejste sin tjener og sendte ham for at velsigne jer, når I hver især vender jer bort fra jeres ondskab" (v. 26). Dette "de første" (ordret "først") gælder altså også i den nye situation, der blev skabt med opstandelsen. Denne tale minder om Paulus' "jøde først" i Rom 1,16; jf. også Mark 7,27.

I Peters tale i Cornelius' hus udlægges den erfaring, som hedningernes omvendelse er (se 10,35), nemlig at der hos Gud ikke er personsanseelse: Først fortæller Peter historien fra Jesu dåb til apostlenes vidnesbyrd over for deres eget folk (se v. 37-43). Siden fortsættes beretningen med beskrivelsen af de fuldbyrdede kendsgerninger, nemlig at Helligånden falder på hedningerne, så det, der skulle følge med dåben, her bliver en forudsætning for den (se v. 44-48; jf. 11,17-18). Dette begivenhedsforløb gentages i beretningen om den første mission blandt grækere (11,19-21). Og i skildringen af missionsvirksomheden i det pisidiske Antiokia (13,14-52) får vi det skema, der anlægges helt frem til Paulus' virke i Rom: Paulus henvender sig først til jøderne (jf. også 10,42; 11,19), og når han bliver afvist af dem som repræsentanter for jødedommen, vender han sig til hedningerne (se 13,15; 14,1; 17,1-2; 17,10; 17,17; 18,4-6; 18,19; 19,8; 28,17-28). Som det programmatisk hedder efter jødernes afvisning af Paulus i det pisidiske Antiokia: "Guds ord måtte forkyndes for jer først. Men siden I afviser det og ikke anser jer selv for værdige til evigt liv, så vender vi os til hedningerne. For således har Herren befalet os det: Jeg har gjort dig til lys for folkene, for at du skal være



til frelse til jordens ende" (13,46-47; citatet er fra Es 49,6; jf. Luk 2,30-31). Og efter at være blevet afvist af jøderne i Korinth, lyder det fra Paulus' mund, efter at han har rystet støvet af sine klæder: "Jeres blod komme over jeres eget hoved. Jeg er uden skyld. Fra nu af går jeg til hedningerne" (18,6).

Den principielle rækkefølge bekræftes i Jakobs tale på apostelmødet, hvor Cornelius-episoden ses forudsagt i det profetiske vidnesbyrd i Amos 9,11-12. Det er i v. 14 påfaldende, at betegnelsen λαός, som i Acta indtil dette sted er forbeholdt Israel, her bruges om det folk, Gud har skabt for sit navn af hedninger.<sup>38</sup> Skriftmæssigheden bedyres også af Paulus i hans forsvarstale for Agrippa i 26,22-23. Endelig siger Paulus i sin tale til jøderne i Rom, at det er for "Israels håbs skyld", at han er fange (28,20). Det er næppe tilfældigt, at Paulus' sidste ord i Acta, er: "Derfor skal I vide, at denne frelse fra Gud er sendt til hedningerne; og de skal høre!" (v. 28).

#### 4. Historien som teologi

##### a) Lysestagen flyttes

I Lukasevangeliet fremstilles Jesu virksomhed som begrænset til jødisk land, dvs. Galilæa og Judæa. Den eneste undtagelse er rejsen over til gadarenernes egn "lige over for Galilæa" (8,26-39). Men fortællestrategien i evangeliedelen lader her glimtvis læseren ane, at sigtet med Jesu sendelse er universelt. Således lovsynger Simeon i *Benedictus* Gud for den "frelse, som du har beredt for alle folk. Et lys til åbenbaring for hedninger" (Luk 2,30-32). Og i tilknytning til den skeptiske reaktion på tiltrædelsesprædiken i Nazaret (Luk 4,18-21) bringer Jesus historierne om enken i Sarepta og syrerer Na'aman i erindring (Luk 4,25-27). I 6,17 hører vi, at der blandt tilhørerne til "sletteprædiken" også var folk fra kysten ved Tyrus og Sidon (måske skal dette ses i sammenhæng med 10,14), og i beretningen om helbredelsen i Kapernaum af høvedsmandens tjener (Luk 7,1-10) taler Jesus om en så stor tro, som han ikke engang har fundet i Israel (v. 9). I forbindelse med opvækkelsen af enkens søn fra Nain forlyder det også, at ryet om Jesus kom ud over hele Judæa "og i alle de omliggende egne" (Luk 7,17), ligesom den helbredte i gadarenernes egn får besked på at gå hjem og fortælle om de store ting, Gud har gjort imod ham, hvad han gør ved over hele byen at forkynde, "alt det, Jesus havde gjort mod ham" (Luk 8,39). Det universalistiske perspektiv kommer også til udtryk i ordene om, at "de skal komme fra øst og vest, fra nord og syd og sidde til bords i Guds rige" (Luk 13,29), og det rimeligste i lignelsen om den store gæstebud (Luk 14,15-24) er at forstå indbydelsen i tredje omgang til dem på vejene og ved gærderne (v. 23) om hedningemissionen; i forlængelse heraf må så

<sup>38</sup> Räisänen, 'The Redemption of Israel', s. 102f., peger på, at Acta 15,14 genoptager ordlyden i Luk 1,68 i *Benedictus*. "Acts 15:14-18 has indeed the appearance of a tacit reinterpretation of the *Benedictus*."

indbyderens ord: "For jeg siger jer: Ingen af de mænd, som var indbudt, skal smage mit måltid" (v. 25), ses som en dom over Israel som folk. Den opstandnes sidste ord i Lukasevangeliet, hvormed han åbnede deres sind, så de forstod skrifterne, lader det ligefrem være en del af det, der står skrevet, at "i hans navn skal der prædikes omvendelse til syndernes forladelse for alle folkeslag. I skal begynde i Jerusalem" (Luk 24,47; jf. 2,31-32).

Allerede i den "geografiske" afgrænsning af Jesu virksomhed til Galilæa og Judæa er der altså brecher. Folk fra Tyrus og Sidon og i Gadara har fået forkyndt evangeliet. Måske går det også an at forstå talen i Lukasevangeliet om forkyndelsen for de fattige og lidende overført i den forstand, at de står for de åndeligt forkomne, der stod uden for "det gode selskab". I så fald er det muligt også i forkyndelsen for denne gruppe at se en breche i muren omkring Israel.

Et særligt kapitel er samaritanerne i Lukasskrifterne, hvor Samarias befolkning synes at indtage en mellemstilling mellem jøder og hedninger, nemlig ved at også de, uden at være jøder, har Moseloven.<sup>39</sup> Selv om det udtrykkelig ikke kommer til nogen prædikenvirksomhed i Samaria i Lukasevangeliet (se 9,52-55 og 17,11, hvor meningen er den, at Jesus ikke betræder samaritansk jord), møder vi dog i lignelsen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,30-37) denne som en mand, der i modsætning til præsten og levitten ikke blot er en lovens hører, men også en lovens gør, og i fortællingen om de ti spedalske (Luk 17,11-19) fremhæves samaritaneren, selv om han udtrykkelig karakteriseres som "denne fremmede". Denne "mellemstilling" kommer endnu klarere til udtryk i Acta, hvor Filips missionsvirksomhed i Samaria (8,5-25; jf. v. 1) indplaceres før den egentlige hedningemission og sanktioneres selvstændigt af Peter og Johannes, der også formidler, at de døbte samaritanere får Helligånden, der altså ikke var fulgt med dåben (v. 14-16).

Apostlenes Gerninger er nu også beretningen om, hvordan lysestagen flyttes (jf. Apok 2,5). Lige så "jødisk" den første menighed skildres, lige så klart gælder denne skildring et stykke endegyldigt afsluttet fortid. Aposteltiden er begrænset til de tolvts levetid, og valget af en erstatningsapostel for Judas skal ikke betyde, at institutionen er permanent (det fremgår også af kvalifikationerne), men skal alene genetablere tolvtalet.<sup>40</sup> Således er Paulus i Acta heller ikke hverken opstandelsesvidne (jf. 13,31) eller apostel (*pace* 14,4.14). Jerusalem-menighedens rolle som modermeniighed er tidsbegrænset og udspillet med, at kirken bliver en hedningekristen kirke. Således er det Jerusalem-menigheden og apostlene, der overvåger udviklingen og sanktionerer den, da evangeliet finder modtagelse

<sup>39</sup> Se til spørgsmålet om samaritanerne i Lukas-Acta Gerhard Sellin, 'Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)', *ZNW* 66 (1975) s. 19-60, s. 41ff. Wilsons kritik af Sellin i *Luke and the Law*, s. 16f., overbeviser ikke.

<sup>40</sup> Se Conzelmann, *Apostelgeschichte*, s. 29.

blandt først samaritanerne (8,14), siden hedninger i Cæsarea (11,1-18) og Antiochia (11,22). Allerede på apostelmødet er det imidlertid Jakob, Herrens broder, der optræder som lederskikkelse (v. 13-21; jf. introduktionen i 12,17), og ved Paulus' sidste besøg i byen nævnes apostlene end ikke, idet menigheden her repræsenteres af Jakob, der dog alene nævnes én gang, samt de ældste (se 21,18).

Jerusalem, der i forlængelse af Luk 24,48.49.52 i Acta 1,4 og 6,7 til at begynde med synes at have monopol på de Kristus-troende, går fra at være et symbol på kontinuitet med Israel over til at være stedet, hvor den udvikling sanktioneres, der eliminerer byens betydning. Den kraft fra det høje, som disciplene i Jerusalem skal vente på at modtage, er den samme Helligånd, som nedbryder muren omkring Israel ved at "falde over" hedninger, der kommer til tro på Jesus Kristus. Helligånden, der kom over Jesus ved dåben, og hvis nærvær i ham for en tid holdt Djævelen på afstand, den samme Ånd virker videre i apostelkirken og det vel at mærke sådan, at det er den, der sætter kursen. Formlen "Helligånden og vi" (Acta 15,28) udtrykker også en tidlig rækkefølge!

Den teologiske forestilling, der tillader, at det partikularistiske perspektiv opløses i det universalistiske, er Israels forhærdelse. Den kommer allerede til udtryk i forklaringen på, hvorfor Jesus taler til folket i lignelser (Luk 8,10), om end svagere udført end i Mark. 4,10-12, for nu slet ikke at tale om Matt 13,10-17. I Acta fremstilles Israels nuværende ulydighed i Stefanus' tale som præfigureret i folkets ulydighed mod Moses (se 7,27-28.39-43), og i talen til jøderne i det pisidiske Antiochia runder Paulus advarende af med et profetitat, nemlig Hab 1,5: "Se jer om, I som er fulde af foragt! I skal blive stumme af undren og gå til grunde, for jeg udfører en gerning i jeres dage, en gerning, som I ikke ville tro, hvis nogen fortalte jer om den" (13,41). At denne advarsel i forfatterens øjne i virkeligheden er en konstatering, kommer til orde i Paulus' anførelse af "hele" Es 6,9-10 i slutningen af Acta, nemlig i 28,26-27 (et profetord, som Matthæusevangeliet allerede anførte i 13,10-17), forsynet med indledningen i v. 25-26: "Med rette har Helligånden ved profeten Esajas talt til jeres fædre og sagt: ..." Forhærdelsesforestillingen forklarer, hvorfor det kapitel i kirkens historie, der bar overskriften "for jer først", blev et afsluttet kapitel uden fortsættelse.

#### *b) "En taktløshed af verdenshistoriske dimensioner"*

Lukasskrifterne har bl.a. deres særpræg ved, at de anskuer også aposteltiden som en afsluttet epoke i frelseshistorien og som et forløb, næsten på linje med de begivenheder, der er skildret i evangeliedelen. Lukasevangeliet fremstiller således den historiske grundlæggelse af det, der blev til kirken, mens Apostlenes Gerninger beretter om det begivenhedsforløb, der betød det israelitisk-jødiske folks exodus af frelseshistorien og førte til evangeliets modtagelse hos hedninger. Dette forløb er ifølge forfatteren et samlet forløb, og i en vis forstand er hans historie til ende med slutningen af Apostlenes Gerninger, men også først da. For her er den situation skabt, som var hans egen, nemlig en hedningekristen kirke, hvor de

jøder, der måtte være der, ikke længere indtog nogen særstilling. Tanken om en tredje bog, der bl.a. skulle berette om udgangen af processen mod Paulus, ligger måske i virkeligheden kun nær for den, der tænker i andre baner end Lukas-skrifternes forfatter!

Franz Overbeck ramte nok sømmet på hovedet, men bøjede det samtidig, da han skrev, at intet er mere betegnende for Lukas' opfattelse af den evangeliske historie end hans idé om at forsyne evangeliet med en apostelhistorie som fortsættelse. "Es ist das eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der größte Exzeß der falschen Stellung, die sich Lukas zum Gegenstand gibt. ... Lukas behandelt historiographisch, was keine Geschichte und auch so nicht überliefert war."<sup>41</sup> Der er det helt rigtige i denne iagttagelse, at "fortsættelsen" ikke er tilfældig, men ifølge Lukas helt nødvendig og således også "forberedt" i evangeliedelen. Først med de begivenheder, der er berettet om i Apostlenes Gerninger, er nemlig den historie ført til ende, som måtte føres til ende for at legitimere den hedningekristne kirke som den sande arvtager til den jøde kristne menighed og dermed til rollen som det sande Israel.<sup>42</sup>

Der er i denne forbindelse blevet talt om antijudaisme i Lukasskrifterne.<sup>43</sup> Men spørgsmålet er, om der i virkeligheden ikke er tale om, at dette forfatterskab har draget konsekvenser for sin forståelse af frelsens historie, ikke alene af den stigende fjendtlighed fra synagogens side over for den kristne kirke, men også af Jerusalems fald og templets ødelæggelse, begivenheder, som "Lukas" alene

<sup>41</sup> Franz Overbeck: *Christentum und Kultur* (1919) s. 78f. Her anført efter Philipp Vielhauer, 'Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte', s. 25. Se desuden Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin: De Gruyter 1975, 3. Aufl. 1981), s. 404, hvor der også henvises til Ernst Käsemann: *Der Ruf der Freiheit* (4. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1968) s. 167f., for lignende udsagn.

<sup>42</sup> Der er, også i denne henseende, en afgørende forskel mellem Lukas- og Matthæusevangeliet. For de frelseshistoriske begivenheder, som i Lukasskrifterne er henlagt til "fortsættelsen", er i Matthæusevangeliet "indbygget" i fortællingen om Jesu liv. Således rigtigt Rolf Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, FRLANT 91 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967) s. 114: "Das Matthäus-Evangelium enthält die matthäische vita Jesu und "Apostelgeschichte" in einem."

<sup>43</sup> Se hertil Martin Rese, "Die Juden" im lukanischen Doppelwerk. Ein Bericht über eine längst nötige "neuere" Diskussion', i Claus Bussmann und Walter Radl (Hgg.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas*. Für Gerhard Schneider (Freiburg: Herder Verlag 1991) s. 61-78. Martin Rese redegør her udførligt for den meget forskellige stillingtagen til spørgsmålet om Lukasskrifternes holdning til jøderne i W.M.L. de Wette: *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte*, vierte Auflage bearbeitet und stark erweitert von Franz Overbeck (Leipzig 1870) og i den nyere forskning. Opfattelserne strækker sig her fra de Wette/Overbecks om en "die Erzählung der AG. überhaupt beherrschenden Antijudaismus" (*Kurze Erklärung* s. XXX) til antagelsen af, at Lukas var en toratro jøde kristen.

kunne opfatte som Guds endelige forstødelsesdom over det israelitisk-jødiske folk som det udvalgte folk. Det er ud fra denne "kendsgerning", at han bagklogt fortæller en historie, der på én gang gør disse hændelser til en "naturlig" udgang på dette folks optræden i frelseshistorien og endegyldigt stadfæster den hedningekristne kirke som fremtidens kirke. Det paulinske "for jøde først og så for græker" (Rom 1,16; jf. 2,9) er i disse skrifter blevet til en frelseshistorisk periodisering (se Acta 3,26). Og det vel at mærke en periodisering, hvor Israel i den grad er ude af billedet, at der ikke er levnet plads til den "skinsyge" på de hedningekristne, som vil betyde dets frelse som folk (jf. Rom 11).

Måske er det også derfor, at Lukas i en helt anden grad end de andre evangelier lægger vægt på at skildre jødedommen som intimt og legitimt forbundet med templet. Det gælder skildringen af Zakarias' præstetjeneste, beretningen om omskærelsen i templet, præsten og levitten som repræsentanter for denne epokes jødedom i Luk 10, tempelrensningen anskuet som Jesu besættelse af templet samt bemærkningerne i indledningskapitlerne i Acta om templet som den første menigheds tilholdssted.

### c) Periodiseringen

I prologen til sit evangelieskrift (Luk 1,1-4) siger Lukas bl.a., at han vil affatte en beretning om de begivenheder, der er fuldbyrdet iblandt os, som de, der fra begyndelsen var øjenvidner og ordets tjenere, har overleveret os, idet han har besluttet nøje at gennemgå det alt sammen forfra og derefter nedskrive det i rækkefølge. Conzelmann skriver, at Lukas her bestemmer sin fremstilling "als die historische Begründung, welche als ein Zweites zum Kerygma hinzutritt, dessen Kenntnis er voraussetzt (Lc 1,4)."<sup>44</sup> Måske ligger der allerede en periodisering i talen om henholdsvis øjenvidnernes beretning (jf. Acta 1,8; 1,22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39) og ordets tjeneres (se 13,31, hvor Paulus udtrykkelig undtager sig selv, når det gælder vidnerne til Jesu liv, død og opstandelse), idet sidstnævnte dækker indholdet af Apostlenes Gerninger. Det må også overvejes, om nedskrivningen "i rækkefølge" ikke bl.a. skal forstås som en tilkendegivelse af, at det drejer sig om det begivenhedsforløb, der efterhånden førte til den situation, som er forfatterens, og som har forvandlet "den historiske grundlæggelse" til et stykke fortid også i den forstand, at der er tale om noget, som man nu har lagt bag sig. Den aktuelle situation er med andre ord anskuet som en anden, der nok har sine forudsætninger i det skete, men som tillige er forskellig derfra ved sine ændrede vilkår.

Vi kan iagttage en sådan "udvikling" allerede i evangeliedelen, hvor de instrukser, der gives i udsendelsesordene i Luk 9,3 og 10,4, ændres i 22,36.<sup>45</sup> Der sættes i Luk 12,10 øjensynlig også i ordene om det tilgivelige i at tale et ord imod men-

<sup>44</sup> Se *Die Mitte der Zeit*, s. 3.

<sup>45</sup> Jf. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, s. 5.

neskesønnen og det utilgivelige i at spotte Helligånden et skel mellem vilkårene, der herskede, mens Jesus levede, og dem, der hersker efter hans opstandelse, et indtryk der bekræftes i Acta ved indførelsen af uvidenhedsmotivet (3,17-18; se også 13,27) samt talen om, at Gud har ophøjet den korsfæstede til fører og frelser for at give Israel (mulighed for) omvendelse og syndernes forladelse (5,31). En periodisering optræder også i lignelsen om det store gæstebud (Luk 14,16-24), hvor der skelnes mellem de først indbudte, hvoraf ingen skal smage indbyderens måltid, indbydelsen til de fattige, vanføre, blinde og lamme, der må gælde de jøder, som tog imod den, og endelig indbydelsen til dem på vejene og ved gærderne, som bedst opfattes om hedningemissionen. I lignelsen om de utro vingårdsmænd (20,9-19), hvor det siges, at herren, når han kommer, vil gøre det af med disse vingårdsmænd og give vingården til andre (v. 16), er det, som om historien fra Jesu død frem til Jerusalems fald sammentrænges til én begivenhed, der betegner afslutningen på én epoke og forudsætningen for en ny. Dette synes bekræftet i Lukasevangeliets gengivelse af talen om de sidste tider, hvor Jerusalems belejring og ødelæggelse beskrives som "straffens dage, da alt det, som står skrevet, skal gå i opfyldelse," og som en "vrede over dette folk" (v. 22-23; jf. tillige 19,27, en tilføjelse i forhold til Matt 25,30). Når det videre hedder, at "Jerusalem skal nedtrampes af hedninger, indtil hedningernes tider er til ende" (v. 24), et tidspunkt, der falder sammen med begivenhederne omkring menneskesønnens komme i skyen, betyder det, at Jerusalems fald ses som afslutningen på Israels eksistens som samlet folk.<sup>46</sup>

Apostlenes Gerninger er altså også beretningen om Israels frelseshistoriske afvikling. En af forudsætningerne tydeliggøres dog allerede i Lukasevangeliet, hvor en sammenligning med Markus- og Matthæusevangeliet viser en accentuering af jødernes ansvar for Jesu død. Pilatus' medansvar og de romerske soldaters medvirken retoucheres ganske vist ikke helt væk. Men Pilatus' vilje til at frifinde Jesus understreges, idet han søges fremstillet som den retfærdige forhørsdommer og romerstatens besindige repræsentant, hvis retfærdighedssans krydses af de magtfulde jøder,<sup>47</sup> og i Luk 22,63 identificeres de mænd, der spottede og slog Jesus, ikke udtrykkeligt med de romerske soldater. I skildringen af Pilatus' endelige dom understreges det, at han dømte, at "deres [sc. jødernes] krav skulle opfyldes" (23,24), mens han, ligeledes på deres udtrykkelige forlangende, løslod dem den mand, der var fængslet for oprør og mord (se v. 25). Dommen ekspliceres yderligere med et: "Men Jesus udleverede han, så de fik deres vilje" (v. 25), og sammenhængen synes at forudsætte, at det også er disse "de", der fører Jesus

<sup>46</sup> Jf. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, s. 126f. Anm. 2: "Sie [sc. jøderne] haben ihren geschichtlichen Endzustand erreicht."

<sup>47</sup> Se Niels Willert: *Pilatus-billedet i den antike jødedom og kristendom*. Bibel og historie 11, (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1989) s. 268.

bort til henrettelsen (se v. 26). I Emmaus-vandrenes skildring af begivenhederne i Jerusalem nævnes romerne heller ikke, idet det blot hedder, at "vore ypperstepræster og rådsherrer har udleveret ham til dødsstraf og korsfæstet ham" (24,20; jf. 1 Thess 2,14-16). Helt er retoucheringen dog ikke lykkedes; tilbage står soldaternes spot af den korsfæstede (23,36f.) tillige med høvedsmandens bekendelse, der dog er redigeret til også at være en lovprisning af Gud og til at have ordlyden: "Den mand var virkelig retfærdig" (23,47). Denne tendens fastholdes og udbygges i Acta, hvor jødernes eneansvarlighed for Jesu død fremholdes gang på gang i de taler, der henvender sig til jøder (se 2,23; 2,36; 3,13-15; 4,10; 5,28-30; 7,52; 13,27-29) samt i 10,39.

Men parallelt med, at Lukasevangeliet således lader jøderne stå med hele ansvaret for Jesu død, en linje der kan trækkes helt tilbage til Jesu første offentlige fremtræden i synagogen i Nazaret (se 4,29), sætter det et skel mellem på den ene side farisæerne, de lovkyndige og jødernes ledere, der optræder som fjendtligsindede, og på den anden side skarerne, der gennemgående er modtagelige. Dette skel optræder allerede i forbindelse med Johannes Døbers virke (se 7,29-30; jf. 20,1-8; til gengæld vender Johannes Døber i Luk 3,7 sin anklage mod de folkeskarer, der kom ud for at blive døbt af ham, og ikke som i Matt 3,7 mod farisæerne og saddukæerne); se også 13,17; 15,1-2; 18,9-14; 19,1-10; 19,39; 23,35.48. Også denne linje fortsætter i Acta, hvor de jødiske ledere optræder som menighedens fjender<sup>48</sup> (se f.eks. 4,5-6.16-22; 5,17-18), mens folket, om ikke tilslutter sig, så dog ærer de Kristus-troende (se f.eks. 5,13-14).

Dette viser, at forfatteren til Lukasskrifterne, i sin afvikling af det israelitisk-jødiske folk som en frelseshistorisk størrelse, undervejs i sin skildring lægger op til en afskrivning af de kredse, der var konstituerende for jødedommen i den skikkelse, den havde indtil templets fald. Kan han således nok fremstille præsten Zakarias i et positivt lys, så er det i lignelsen om den barmhjertige samaritaner de tempelansatte, præsten og levitten, dvs. repræsentanter for kredse, der ikke længe eksisterede på Lukasskrifternes affattelsestid, der går lige forbi en oplagt mulighed for at opfylde lovens fordring om næstekærlighed, mens samaritaneren altså viser sig som en lovens gører.<sup>49</sup> Undervejs fremstår farisæerne og de skriftkloge også flere gange som dem, der fordrer en lovopfyldelse, der er imod lovens gode intention. Og i de forskellige stridssamtaler i Jerusalem og i processen mod Jesus stadfæster disse kredse, ypperstepræsterne og de skriftkloge, deres egen dødsdom, den dom der altså først blev eksekveret i år 70.

<sup>48</sup> Med hensyn til farisæerne er billedet i Lukas-Acta dog ikke helt klart. I Luk. skildres farisæerne trods alt i lysere farver end i Matthæusevangeliet, og i Acta 5,34ff. optræder Gamaliel som fortaler for en klog besindighed og farisæerne i Acta 23,6ff. som folk, Paulus kan identificere sig med, og hvis tro på en opstandelse han kan appellere til med held.

<sup>49</sup> Jf. Sellin, 'Lukas als Gleichniserzähler', s. 39ff.

For selve det historiske begivenhedsforløb talte jo i denne sammenhæng sit eget tydelige sprog. Den øjensynlige "udsættelse" af fuldbyrdelsen af straffedommen blev da tolket som udtryk for Guds langmodighed, dvs. som endnu en mulighed for omvendelse. Men den rige mands ord i Helvede, at kom der en til dem fra de døde, så ville de omvende sig, blev gjort til skamme helt i overensstemmelse med Abrahams svar, at selv om en opstod fra de døde, ville de ikke lade sig overbevise (se Luk 16,29-31).

Midt i skildringen af Jerusalem-menighedens eksplosive vækst og karismatiske liv, som Conzelmann med rette har understreget er beskrivelsen af en bestemt epoke på kirkens vej frem til den skikkelse, den har på Lukasskrifternes affattelsestid og derfor er et stykke uigenkaldelig afsluttet fortid, står de religiøse ledere tilbage som en upåvirkelig, forhærdet forsamling. Og dog kan forfatteren til Acta ikke lade være med at lade den fremtrædende farisæer, Gamaliel, stå frem som et indirekte sandhedsvidne (Acta 5,33-39; jf. måske Joh 11,50; 18,14). Kun en enkelt gang sænkes snoren, nemlig i Acta 6,7, hvor det fortælles, at også "en stor mængde af præster adlød troen".

#### *d) Kristendommens anden grundlæggelse*

For forfatteren til Lukasskrifterne er Apostlenes Gerninger den nødvendige videreførelse af beretningen i evangeliedelen. For først ved denne fortsættelse er der skabt en teologisk kontinuitet imellem Jesu virke inden for jødedommens rammer og den hedningekristne kirke uden for disse rammer. For at nå dette mål tildeler forfatteren i Acta Helligånden en rolle, der får den til næsten at konkurrere med kristologien. I hvert fald har Ånden i Acta en betydning, der er sammenlignelig med Jesu betydning i evangeliedelen, selv om det også gælder, at den er forberedt dér. Det er således denne Ånds virke, først i forbindelse med Jesus, siden i den første menighed, der udgør det kontinuitetsskabende moment.

Således er Helligånden i evangeliedelen virksom allerede i Johannes Døber fra moders liv og i hans omvendelsesforkyndelse (Luk 1,15-17). Den er det også ved Jesu undfangelse (1,35) samt i Elisabeths lovprisning af Maria (1,41) og i Zakarias' Benedictus og Simeons Nunc dimittis (1,67; 2,25-32). Den kommer ned over Jesus ved hans dåb (3,21-22), fylder ham, før den fører ham ud til fristelsen i ørkenen (4,1), og i tiltrædelsesprædikenen i Nazaret beskriver Jesus sit komme som opfyldelsen af profetien i Es 61,1,2; 58,6. I 5,17 optræder Helligånden som den Herrens kraft, der bevirker, at Jesus kan helbrede, og i 11,13 som den gave, Gud vil give den, der beder ham. Endelig siger Jesus i sine sidste ord til disciplene i evangeliedelen, at de skal afvente kraften fra det høje i Jerusalem (24,49).

Ved pinseunderet er det nu disciplene, der får Helligånden af den ophøjede, om hvem det hedder, at han har udgydt den efter selv at have fået den fra Faderen (2,33), og i de afgørende begivenheder i det hændelsesforløb, der fører til troens udbredelse også blandt hedninger, er det Helligånden, der tager initiativet (se 10,10 (henrykkelsen er et udslag af Åndens virke; se også 11,5).19.44;



11,12.15.17; 13,2; 15,8 samt 16,7, hvor den for første og sidste gang i Acta kaldes Jesu Ånd). I Cornelius-episoden bemærker man, at Cornelius får besked af Guds engel (10,3), for Helligånden virker først efter Peters prædiken.<sup>50</sup>

Det, som man kan kalde 'den anden grundlæggelse', afspejler sig også deri, at Actas billede af aposteltiden i flere henseender indeholder træk, der minder om evangeliedelens skildring af Jesu historie. Det gælder helbredelserne ved apostlenes og Paulus' hænder (3,1-11; 5,15-16; 9,32-35; 14,8-10; 19,11-12; 28,7-10), dæmonuddrivelsen (16,16) de to dødeopvækkelser (9,36-43; 20,9-12), fuldmagts-spørgsmålet (4,7), Stefanus' martyrium (7,54-60; se også de falske vidner i 6,11-14), parallelliseringen af Paulus med Johannes Døber (26,20), og som i evangeliedelen er også første del af Acta samlet om begivenheder i forbindelse med templet og den næstsidsde del en skildring af en proces, nemlig mod Paulus, hvor romerne fremstår som de uskyldige og jøderne som de skyldige (21-26). Historien så at sige gentager sig, og fører også denne gang til indkapslingen af en periode, nemlig aposteltiden, som afløses af de hedningekristnes tid.

### 5. Slutning

Det billede, som Lukasskrifterne således giver af historien, skal altså tjene som en forklaring på den tilstand, der råder på disse skrifers affattelsestid. Jesu virke omfattede det jødiske folk, selv om kimen til den senere 'udvikling' var lagt deri. Det jødiske folk stod rigtig nok med skylden for Jesu død, men havde ikke dermed endegyldigt spillet sig omvendelsens og frelsens mulighed af hænde. Jesu opstandelse fra de døde betød imidlertid, at uvidenhedens tid var forbi; hvad der var undskyldeligt, mens Jesu levede, var det ikke mere, efter at Gud ved at lade ham opstå fra de døde havde ført bevis for, at Jesus er den forjættede Messias. I den første periode var det derfor nødvendigt for apostlene og Paulus først at konfrontere det jødiske folk med frelsesbudskabet for at give det en fornyet mulighed. Men da det jødiske folk som folk forhærdede sig over for det fornyede frelsestilbud, nedkaldte det Guds straffedom over sig, den dom der blev fuldbyrdet med Jerusalems fald og templets ødelæggelse. Dermed blev det endegyldige punktum sat for dette kapitel af frelseshistorien, og den hedningekristne kirke, som apostlene og Jerusalem-menigheden, stillet over for Helligåndens fuldbyrdede kendsgerninger, havde måttet acceptere, bliver efter år 70 enarvtager til opfyldelsen af forjættelserne og den legitime viderefører af frelses-

<sup>50</sup> En kort oversigt, der også profilerer det særlige ved Helligåndens optræden i dette forfatter-skab i forhold til de andre synoptiske evangelier, findes i Olof Linton, 'Anden i Lukasskrifterne' i Louise Berner-Schilden-Holsten (udg.), *Kom, Gud Helligånd, kom brat. Bidrag til Læren om Guds Ånd*. Fire Forelæsninger (holdt på Langesø i juni 1952) (Bringstrup, Theologisk Oratoriums Forlag 1954) s. 13-27. [Dette arbejde overså jeg beklageligvis, da jeg udarbejdede min 'Olof Linton-bibliografi', DTT 46 (1983) s. 59-65]

historien. Fra dette tidspunkt er jøderne ikke længere det udvalgte folk, men står som enkeltpersoner på linje med folkeslagene.

Hele denne konstruktion er efter meget at dømme ikke så meget udslag af en antijødisk, for slet ikke at tale om en antisemitisk holdning i den kirke, Lukas-skrifterne repræsenterer, men et forsøg på at komme til rette med de faktisk indtrufne begivenheder, nemlig det jødiske folks og dets religiøse autoriteters afvisning af Kristus-troen og udfaldet af krigen 66-70 e.Kr. Den løsningsmodel med en frelseshistorisk betinget og tidsmæssigt afgrænset forhærdelse hos Israel, som Paulus kunne nå til at tale om i Rom 9-11, måtte i lyset af begivenhederne i år 70 fremstå som udelukket.

Det har naturligvis været afgørende også teologisk at kunne fortolke dette hændelsesforløb for at kunne godtgøre den hedningekristne kirkes legitimitet og ret til den forhistorie, som strakte sig fra Jesu fødsel og helt tilbage til "Adam, søn af Gud" (Luk 3,38). Ja det var en helt afgørende del af denne legitimering at kunne 'bevise', at de hellige skrifter selv havde forudsagt, at det ville gå, som det således gik. Det, som Franz Overbeck mente at måtte kalde "en taktløshed af verdenshistoriske dimensioner", er altså i virkeligheden et forsøg på at forstå historien historisk, ikke som et paradigme, der afspejler en evig overhistorisk verden, men som en række af begivenheder, der har skabt en ny situation.<sup>51</sup> Og netop ved denne 'udviklingsmodel', der muliggjorde at lade fortid være fortid, lykkedes det Lukasskrifternes forfatter teologisk at skelne mellem på den ene side det i Moseloven, som konstituerede det særligt jødiske, og som derfor ingen gyldighed havde for den kirke, der afløste den jødekristne, fra Jerusalem styrede kirke, og på den anden side Guds bud, hvis opfyldelse var og er nødvendig for at arve evigt liv.

<sup>51</sup> Jf. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, s. 197f.

JESUS OG LOVEN<sup>1</sup>1. *Indledning*

Selv om vi præcist kunne bestemme, hvad Jesus, dvs. mennesket Jesus fra Nazaret, mente og sagde om Loven, ville temaet "Jesus og Loven" ikke kunne udtømmes i et behjertet rekonstruktionsforsøg. For det er uløseligt forbundet med autoritetsspørgsmålet. En rent rekonstruerende tilgang ville i givet fald desuden være kompliceret ved, at vi her under alle omstændigheder må bevæge os frem (eller tilbage, om man vil) gennem en kæde af receptioner. "Reception" betegner i denne sammenhæng den tolkende overtagelse, fordi der ikke er tale om fortolkninger, der så at sige lader teksten stå, så den næste kan begynde forfra for sig selv. Tværtimod opsluger receptionen sit udgangspunkt for at gentage det i transformeret skikkelse. Markusevangeliet rummer ikke en kommentar til Jesu lovforkyndelse, men den markinske Jesus' lovforkyndelse, og så fremdeles. Faktisk kan man formulere den nye position således, at evangelisternes Jesus personliserer Loven. Derfor bliver lovopfattelsen en side af kristologien og lige så bevægelig som kristologien.

Det er altså ikke eksklusivt et spørgsmål om, hvad Jesus har ment og sagt om loven. Derfor bliver det første vidne i Det Nye Testamente om problemstillingen "Jesus og Loven" Paulus. Paulus er i sine breve på banen omkring femten år før

<sup>1</sup> Forelæsning på Præstehøjskolen, Løgumkloster 2.10. 2001. Øvelse (hos Theodor Jørgensen) Københavns Universitet 29.10. 2001. Trykt i *Præsteforeningens Blad* 92 (2002) s. 778-789. Tysk oversættelse i *Kerygma und Dogma* 50 (2004) s. 208-225. I *Præsteforeningens Blad* var der en kort litteraturliste. I denne udgave optræder i stedet indføjede noter, som blev tilføjet den tyske udgave. Sekundærlitteraturen er omfattende, men en kort oversigt findes i H. Räisänen, 'Gesetz III. Neues Testament'. *RGG*<sup>4</sup> 3 (2000) s. 847-848. En nyere monografi er W.R.G. Loader, *Jesus' Attitude Towards the Law*. WUNT 2. Rh. 97 (Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1997). Nævnes skal desuden K. Müller, 'Forschungsgeschichtlichen Anmerkungen zum Thema "Jesus von Nazareth und das Gesetz"'. Versuch einer Zwischenbilanz', i M. Karrer, W. Kraus & O. Merk (red.), *Kirche und Volk*. FS J. Roloff (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2000) s. 58-73, på grund af sin stærke kritik af det meste af den hidtidige forskning for af teologiske grunde at karrikere den samtidige jødedomms lovforståelse og dermed også Jesus. Af den ældre litteratur skal alene anføres: H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl., 1986), og samme, *Das Gesetz bei Paulus*. FRLANT 119 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, <sup>3</sup>1982).

Markusevangeliets affattelse. Derfor er det vanskeligt at forestille sig, at forfatteren til Markusevangeliet har været uden kendskab til paulinsk kristendom. Og da begge de andre synoptiske evangelier er afhængige af Markusevangeliet, er Paulus i hvert fald indirekte også med i billedet her. Og for Johannesevangeliets vedkommende peger ikke blot geografiske, men desuden indholdsmæssige grunde på, at evangelisten her var "pauliner".<sup>2</sup> Så apostlen Paulus indtager med andre ord en nøglestilling også i denne sag.

## 2. Paulus, det ældste vidne

Formlen "intet menneske retfærdiggøres af lovgerninger" (Gal 2,16; Rom 3,20) er i grunden et kristologisk udsagn, en udlægning af Jesu betydning for menneskets frelse. Det såkaldte nye Paulus-perspektiv<sup>3</sup> har opstillet den tese, at apostlen her taler om Loven som en etnisk identificerende størrelse. Etnicitet var i antik jødedom ikke et spørgsmål om hudfarve og modersmål, men om tilhørsforhold til gudsfolket, Guds Israel. Denne etnicitet var på én gang gave og opgave, noget, som man blev født til, men som desuden skulle fastholdes i overholdelse af det mosaiske lovkodeks: Omskærelse, iagttagelse af regler om rent og urent, om sabbatten osv. Dette bekræftes af forekomsten af den samme term i Dødehavsteksten 4QMMT, der tyder på, at "lovgerninger" ikke skal forstås om lovens overholdelse, men om gerninger, der er i overensstemmelse med loven, dvs. lovens forskrifter.<sup>4</sup>

I Filon af Alexandrias forfatterskab optræder der et sted (*de migratione Abrahami*, 89-93) en gruppe – "de konsekvente allegorister" kaldes de i forskningen –, der hævder, at det må være tilstrækkeligt med en rent indre lovoverholdelse, så at sige en hjertets etnicitet. Men de bliver aldeles afvist af Filon: Etniciteten er ikke blot en indre sag, men har en ydre side, synlig og håndgribelig i denne verden.

<sup>2</sup> Jf. Udo Schnelle, 'Johannes und Paulus', *EvTh* 47 (1987) s. 212-228.

<sup>3</sup> Betegnelsen stammer fra J.D.G. Dunn, 'The New Perspective on Paul', *BJRL* 65 (1983) s. 95-122; optrykt sammen med andre senere bidrag i samme, *Jesus, Paul, and the Law. Studies in Mark and Galatians* (London: SPCK, 1990) s. 183-214. Kritisk stillingtagen hos H. Hübner, 'Was heißt bei Paulus "Werke des Gesetzes"?' i E. Gräßer & O. Merk (red.), *Glaube und Eschatologie*. FS W.G. Kümmel (Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1985) s. 123-133; optrykt i samme, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*. Zum 65. Geburtstag hg. von A. Labahn & M. Labahn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) s. 166-174. Overvejelssværdig kritik desuden i F. Avemarie, 'Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefs. A Very Old Perspective on Paul', *ZThK* 98 (2001) s. 282-309.

<sup>4</sup> Jf. fx M. Bachmann, '4 QMMT und Galaterbrief, מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה und ΕΡΓΑ ΝΟΜΟΥ', *ZNW* 89 (1998) s. 91-113.

Derfor yder en traditionel luthersk tolkning af Paulus' lovopfattelse ikke denne retfærdighed. For her ensidiggøres et bestemt aspekt på en sådan måde, at Paulus bliver misrepræsenteret. Ganske vist mener Paulus – som siden også den lutherske tolkning –, at et menneske ikke bliver retfærdiggjort ved i det ydre at opfylde en række lovbud. Men der er lovbud, som ifølge apostlen skal opfyldes. Det gudsfolk, som den kristne menighed ifølge Paulus er, er imidlertid ikke en etnisk størrelse, hvis kendetegn ligger i det ydre. Som det hedder i slutningen af Romerbrevet kap. 2 (vv. 28-29): "For jøde er man ikke i det ydre, ikke heller [tæller] omskærelse i det ydre, i kødet, men jøde er man i det skjulte, og omskærelsen er hjertets ved ånd, ikke ved bogstav, hvis ros ikke er fra mennesker, men fra Gud."

Da Paulus skulle gennemtænke forholdet til Loven i sammenhæng med sin forkyndelse af evangeliet for ikke-jøder, drog han den konsekvens, at den del af Loven, der består af den jødiske etnicitets identitetsfaktorer, her ingen gyldighed havde. Dermed falder hele den del af Moseloven bort, der angår jødens synliggørelse af sin etnicitet. Denne del af Loven havde overhovedet ingen betydning for frelsen. Og som Antiokia-episoden med Peter (Gal 2) viser, kunne den kristne jødes fastholdelse af renhedsforskrifterne ikke alene umuliggøre måltidsfællesskabet med ikke-jødiske kristne. Den satte overhovedet spørgsmålstegn ved kristne ikke-jøders frelse ud fra ideologien: Jøde først, kristen så.

Derimod gælder for Paulus lige fuldt den del af Loven, der angår forholdet til medmennesket. Det er tankevækkende, at når det drejer sig om spørgsmålet "Jesus og Loven", er Paulus ligefrem det ældste vidne om Jesu konkrete stillingtagen til et enkeltbud, nemlig i 1 Kor 7,10: "De gifte befaler jeg – ikke jeg, men Herren befaler –, at en kvinde ikke må skille sig fra sin mand." I samme brev tales i 14,37 om "Herrens bud" i forbindelse med forordningerne om tungetale. Måske er der her blot tale om bud i Herrens ånd. Interessant er desuden Paulus' skelnen i 1 Kor 7,6 mellem "befaling (ἐπιταγή)" og "indrømmelse (συγγνωμή)" samt indrømmelsen i 1 Kor 7,25 af i spørgsmålet om "jomfruerne" ikke at have nogen "befaling (igen ἐπιταγή, selv om DO 92 oversætter "påbud") fra Herren". Og i 2 Kor 8,8 kan Paulus – det er i forbindelse med kollekten til Jerusalem – skrive, at hvad han siger, siger han ikke som en befaling (atter engang ἐπιταγή).

I 1 Kor 7,19 formulerer Paulus den prægnante sætning: "Omskærelsen er ingenting, og forhuden er ingenting, men opfyldelsen af Guds bud." Man kan sammenligne med de tidligere parallelle formuleringer i Gal 5,6 ("for i Kristus magter hverken omskærelse eller forhud noget, men tro virksom i kærlighed") og 6,15 ("for hverken er omskærelse noget eller forhud, men ny skabelse"). Så inden vi forlader Paulus, må vi slå fast, at for apostlen gælder der et: *intet menneske retfærdiggøres uden opfyldelse af Guds bud*. Loven (ὁ νόμος) og Guds bud (αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ) er altså ikke identiske størrelser. I Rom 7,12 kaldes loven ganske vist hellig, men budet både helligt, retfærdigt og godt. I øvrigt kender også jødedommen til en sådan skelnen mellem Guds bud, eksemplarisk dekalogen, og den øvrige lovgivning, den som vi undertiden kalder den ceremonielle del

efter Vulgatas gengivelse af 5 Mos 4,14 (*caeremonias*; DO 92: "love").<sup>5</sup>

Hos Paulus møder vi altså ikke en Kristus, der har ophævet Guds bud, men derimod nok en Kristus, der (Rom 10,4) er τέλος νόμου, "lovens ende(mål) til retfærdighed for enhver, der tror." Loven som etnisk identitetsskabende er sat ud af kraft, fordi det ikke handler om at være/blive jøde i det ydre. Guds bud, derimod, er uformindsket, om ikke ligefrem i en kvalitativ anden grad, i kraft ved at blive forbundet med virksom tro og ny skabelse (jf. for denne også 2 Kor 5,17: "Derfor, når nogen er i Kristus, [betyder det] ny skabelse. Det gamle er gået til, se, noget nyt er kommet til").

### 3. *Fra Paulus' Kristus til evangeliernes Jesus*

Når det gælder "den historiske Jesus" hos Paulus, er der god grund til med Anders Klostergaard Petersen at understrege, at det ikke er den synoptiske Jesus, man skal lede efter, men faktisk blot en Kristus-fortælling som et narrativt fundament.<sup>6</sup> Men omvendt gælder det tilsvarende, at man skal være opmærksom på, at den synoptiske Jesus, og det vil i første omgang sige den markinske Jesus, bevidsthedshistorisk er formidlet gennem en paulinsk interpretation. Det betyder ikke, at der ikke kan være tale om en kontinuitet til traditioner bag om Paulus. Men det betyder, at disse traditioner ikke alene har oplevet en sproglig omsættelse fra aramaisk til græsk. Receptionen er tillige sket i paulinsk ånd med henblik på brug i menigheder bestående af tidligere ikke-jøder. Og som det kan iagttages i evangelietraditionen, er receptionen forbundet med en ikke ubetydelig interpretation, i det ydre tydeligst i forholdet mellem de synoptiske evangelier og Johannes-evangeliet, men på de indre linjer ikke mindre væsentlig de tre synoptiske evangelier imellem. Evangelisterne er således hver især selvstændige teologer om ikke i niveau så dog på linje med Paulus.

I evangeliernes narrative struktur bliver spørgsmålet om Jesus og Loven besvaret på to planer. Dels er der for det første skildringen af Jesus som underviseren, der foredrager en særlig lære (διδάχή). I Markusevangeliet optræder διδάσκω 15 gange i forbindelse med Jesus-skikkelsen, betegnelsen διδάσκαλος 12 gange og διδαχή 5 gange.<sup>7</sup> Jesus er ikke alene den forkyndte forkynder. Han er tillige den

<sup>5</sup> Således skelner Filon, *de decalogo* 18-19 og 175, mellem De Ti Bud, som Gud selv har givet, og de øvrige, som er formidlet gennem Moses. De Ti Bud er hovedsagen, lovenes summa (τῶν νόμων κεφάλαια).

<sup>6</sup> Således A. Klostergaard Petersen, 'Rekonstruktion af den historiske Jesus på grundlag af Paulus'. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* Nr. 78 (1999) s. 48-62.

<sup>7</sup> I Matthæusevangeliet er tallene for διδάσκω 9 gange, for διδάσκαλος 9 gange (i Matthæusevangeliet er denne betegnelse i disciplenes mund konsekvent afløst af κύριος) og for διδαχή 2. I Lukasevangeliet for διδάσκω 15 gange, for διδάσκαλος 14 gange, for διδαχή 1

forkyndte lærer. Hans menigheds intenderede handlemåde er en konsekvens af hans undervisning.

Dels er for det andet Loven fremstillet som en magt, der bliver overvundet i kraft af Jesu gerning, dvs. på det soteriologiske plan. Det sker ikke mindst igennem en interpretation af Jesu korsdød som soning. Det kommer til udtryk både i udsagnet om, at "menneskesønnen er kommet for at tjene og give sit liv som løsesum for mange" (Mark 10,45; Matt 20,28), og i de ord, hvormed Jesus ved sit sidste måltid med disciplene indstifter den nye pagt. Dermed aktiveres en profetisk forestilling om et eskatologisk guddommeligt indgreb, hvor Gud vil give sine bud på en ny måde ved at lægge sin lov i menneskers indre og skrive den på deres hjerter. Det centrale sted – og det eneste i Det Gamle Testamente, der udtrykkeligt taler om en *ny* pagt – er Jer 31,31-34. Men med til forestillingen hører for de nytestamentlige forfattere desuden især Ezekiels Bog, hvor det siges, at Gud vil fjerne sit pagtsfolks stenhjerte og i stedet give dem et af kød samt give dem sin ånd i deres indre, så de følger hans love og omhyggeligt holder hans bud (Ez 36,26-27; jf. 11,19-20).<sup>8</sup>

#### 4. Markusevangeliet

Markusevangeliets forfatter interesserer sig øjensynligt ikke meget for loven. Glosen *ὁ νόμος* optræder slet ikke i dette skrift, til gengæld møder vi et par gange betegnelsen "bud" (*ἐντολή*, Mark 7,8.9 (Guds bud); 10,5 om Moses' forordning om skilsmissebrev; 10,19 i forbindelse med en opregning af bud fra dekalogen, samt i 12,28 i spørgsmålet om, hvilket der er det første bud, hvad der er det dobbelte kærlighedsbud, hvorom det i v. 31 udtales, at intet andet bud er større end disse). Markusevangelistens opfattelse kommer imidlertid klart til udtryk allerede i 1,21, hvor det fortælles, at mængden bliver slået af forundring over Jesu lære (*διδασχῇ*). "For han lærte dem som en, der har myndighed (*ἐξουσία*), og ikke som de skriftlærde." Denne myndighed korresponderer med en åndsfylde, der flytter lydigheden fra det ydre til det indre. I forbindelse med den følgende perikope om uddrivelsen af den onde ånd i synagogen (1,23-28) hedder det, at de forsamlede, rystede over det indtrufne, spørger hinanden: "Hvad er dette? En ny lære (*διδασχῇ καὶ νή*) med myndighed."

Det gentager sig i 2,10, hvor der tales om menneskesønnens myndighed til at forlade synder på jorden, der, netop som en akt på det indre plan (læs: det trans-

---

gang. I Johannesevangeliet, endelig, for *διδάσκω* 8 gange (samt en om Faderen og en om Para-kleten), for *διδάσκαλος* 7 gange og for *διδασχῇ* 3 gange. Desuden: M. Karrer, 'Der Lehrende Jesus. Neutestamentliche Erwägungen', *ZNW* 83 (1992) s. 1-20.

<sup>8</sup> Jf. M. Müller, 'The Hidden Context. Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament', i T. Fornberg & D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts*. FS L. Hartmann (Oslo: Universitetsforlaget, 1995) s. 649-658 [se kap. 3 ovenfor].

cedente), behøver en synliggørelse i skikkelse af helbredelsen af den lamme, der derved bliver et tegn. Og i samme kapitels slutning finder vi i perikopen om aksplukningen det aksiomatiske udsagn (v. 27), at sabbatten blev til for menneskets skyld, ikke mennesket for sabbattens. Hvad der kommer ud på ét med en undsigelse af enhver overholdelse af Loven for Lovens skyld. Den efterfølgende slutning (v. 28): "Følgelig er menneskesønnen herre også over sabbatten", viser hen til den ny stilling, som det menneske har, der er under Jesu læres myndighed. Jesu nye læres magt anskueliggøres altså i undere, som ifølge vor opfattelse er af en anden kategori. Men det er vel vor opfattelse, der er for snæver. Jesu myndighed er en ydre magt for den, der oplever den som guddommelig.

Ellers er det som hos Paulus: Budene, dvs. dekalogen og det dobbelte kærlighedsbud sættes der ikke spørgsmålstejn ved. Det er Guds bud, og ligeledes som hos Paulus anskueliggøres det i perikopen 10,2-9 specielt på forbudet mod skilsmisse. For hvad Gud har sammenføjet, må et menneske ikke adskille. Siden i samme kapitel, i samtalen med den rige mand (10,17-31), hvor denne spørger om, hvad han skal gøre for at arve evigt liv, citerer Jesus udtrykkeligt fem bud fra dekalogen plus budet "du må ikke røve" af ubestemmelig herkomst. Den efterfølgende opfordring om at sælge alt og give det til de fattige er ikke et yderligere bud, endsige et bud der alene retter sig til fuldkommenhedskandidater, som var der to grader af efterfølgelse. Men som det fremgår af den tilføjede indbydelse, gælder det en henvisning til, at egentlig overholdelse af budene kun er mulig i efterfølgelsen af Jesus.

Hvad angår jødiske skikke, som vedrører det personlige fromhedsliv, optræder som den yderste begrundelse for, at Jesu disciple ikke faster på samme måde som Johannes' disciple og farisæerne, at det nye ikke fordrager sig med det gamle. Således vil for eksempel ny vin sprænge gamle lædersække (2,18-22). Moseloven som udtryk for det, der skaber jødisk identitet, gøres der grundlæggende op med i perikopen i 7,1-15 om rent og urent, hvor den benævnes "lærdomme, der består af menneskebud", hvormed farisæerne sætter Guds bud ud af kraft. Det er, hvad der kommer ud af et menneske, der gør det urent, ikke hvad der kommer ind i det. Det kommer jo ud igen af den anden ende! Langt værre er det med den ondskab, der kommer ud af munden (vv. 17-23). Denne erkendelses rækkevidde illustreres dernæst i perikopen om Jesu møde med den syro-fønikiske kvinde, hvor et "først" i billedtalen om de små hunde tilkendegiver, at begrænsningen af Jesu gerning til jøderne var af praktisk karakter og tidsbegrænset.

Markusevangeliets Jesus er altså godt paulinsk! Det har været så meget mere nærliggende, som dette evangelieskrift efter meget at dømme er blevet til med henblik på ikke-jødiske kristne. Således rummer dette skrift også det ældste stykke nytestamentlig tidshistorie, dvs. oplysninger, der skal sætte tingene ind i deres historiske og religionshistoriske kontekst, nemlig fodnoten om jødernes renselsesskikke i 7,3-4.



### 5. Matthæusevangeliet

Undertiden har man beskrevet Matthæusevangeliet som udtryk for en rejudaisering af Jesus-overleveringen.<sup>9</sup> Men dels kan denne forfatter have knyttet til ved en jødekristen traditionsstrøm, som Markusevangelisten enten ikke kendte eller ikke følte sig tiltrukket af. Dels kan den omstændighed, at dette evangelieskrift er skabt i en jødekristen kontekst, have nødvendiggjort en tematisk besindelse på Moseloven. Således er Matthæusevangeliet overhovedet langt mere eksplicit i sit forhold til jødedommens hellige skrifter, Loven og Profeterne. Glosen νόμος optræder her fire gange sammen med Profeterne (5,17; 7,12; 11,13; 22,40), fire gange som betegnelse for Moseloven som sådan (5,18; 12,5; 22,36; 23,23).

Jeg har flere steder søgt at vise, at Matthæusevangeliets lovopfattelse i almindelighed og Bjergprædikenen i særdeleshed bedst giver mening som udtryk for en særlig ny-pagtsteologi.<sup>10</sup> Den kommer til orde i for eksempel flytningen af ledet "til syndernes forladelse" fra Johannesdåben (således Mark 1,4) til indstiftelsesordene ved nadveren, samt i det ejendommelige betingelsesforhold, der optræder i talen om Guds tilgivelse, det som ikke kan siges bedre end Grundtvig har gjort det i verslinjerne: "Nåden vil høste, hvad den sår, vil ikke nøjes med mindre" (DDS 595/695). Det drejer sig om Fadervors femte bøn, udlægningen af alene denne bøn umiddelbart efter lignelsen om den gældbundne tjener.

Skellet i Loven mellem de ceremonielle bestemmelser og de etiske bud sættes i Matthæusevangeliet ikke mindst gennem det gentagne citat fra Hos 6,6 i 9,13 (jf. vv. 14-17) og 12,7: "Barmhjertighed vil jeg og ikke slagtoffer." Det er underforstået, når den gyldne regel optræder som konklusion på Bjergprædikenen som kvintessensen af Loven og Profeterne (7,12), og det understreges desuden i perikopen om det største bud i Loven (22,34-40) i forhold til Mark 12,28, ved at en lovkyndig (νομικός, i Mark 12,28 en skriftlærd) spørger Jesus om det største (Mark 12,28 det første) bud i *loven*, hvorefter det til fulde stadfæstes om det dobbelte kærlighedsbud, at "på disse to bud hænger hele Loven og Profeterne." Samtidig er der en tendens i Matthæusevangeliet til ikke at eliminere, men underordne den ikke-etiske del af Loven. Den kommer for eksempel til udtryk i anklagen mod farisæerne og deres skriftkloge for i deres iver efter at betale tiende af de mindste grønsager at tilsidesætte det tungere, det, der vejer mere til i Loven, nemlig "retfærden, barmhjertigheden og troen" (23,23). For konklusionen her er:

<sup>9</sup> Fx R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. FRLANT 29, 6. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964) s. 382-383.

<sup>10</sup> Jf. M. Müller, 'The Gospel of Matthew and the Moasic Law – A Chapter of a Biblical Theology', *StTh* 46 (1992) s. 109-120 [se kap. 7 ovenfor]; samme, *Kommentar til Matthæusevangeliet*. Dansk Kommentar til Det nye Testamente 3 (Århus: Universitetsforlaget, 2000) især s. 57-65.

"Dette bør I gøre og ikke undlade det første." På en kompromisagtig måde fastholdes det hele, men altså ordnet hierarkisk. Det er og bliver en påfaldende kendsgerning, at det jødekristne Matthæusevangelium ikke rummer et ord om omskærelse.

Karakteristisk er tillige udvidelsen af argumentationen omkring sabbatoverholdelsen. I den matthæiske udgave af fortællingen om aksplukningen på sabbatten (12,1-8), gælder det ikke spørgsmålet, *om* sabbatten skal overholdes eller ej, men *hvordan* den skal overholdes, dvs. om der er overordnede hensyn. Argumentationen er udbygget i forhold til Mark 2,23-28 ved tilføjelsen af endnu et skrift eksempel. Ordene, "at sabbatten blev til for menneskets skyld" (Mark 2,27), er udeladt, og udsagnet, at "menneskesønnen er herre også over sabbatten", bliver forud (v. 6) begrundet med, at Jesus er større end helligdommen med sin fordring om barmhjertighed.

Men i parallellen til perikopen om den rige mand i Mark 10,17-31, Matt 19,16-26, hvor manden er ung, lyder Jesu svar på spørgsmålet, hvad godt man skal gøre for at kunne have evigt liv: "hold budene!" Også her citeres fem bud fra dekalogen, men i stedet for "du må ikke røve", som denne evangelist véd ikke hører til dekalogen, tilføjes budet om at elske næsten som sig selv. Frelse og lovoverholdelse hænger altså uløseligt sammen.

Specielt for denne evangelist er det, at Jesus gøres til læreren *par excellence*. Den svenske nytestamentler Samuel Byrskog har i sin disputats *Jesus the Only Teacher* fra 1994 vist, at vi i dette står over for en grundlæggende forestilling i Matthæusevangeliet, så det ligefrem er muligt at tale om en "didaktisk kristologi".<sup>11</sup> Centralt står naturligvis Jesus-udsagnet i kap. 23, v. 8: "I må ikke lade jer kalde 'rabbi'. For én er jeres lærer, men I er alle brødre." Her bliver "lærer" en kristologisk titel ved at betegne en side af Jesu messianske gerning. Frelsen ligger i hvert fald også i læren! Bjergprædikenen bestemmes således som "undervisning" både til indledning og ved afslutningen (5,2 og 7,28). Men det er altså ikke en undervisning af en lærer på linje med andre, hverken de samtidige jødiske eller senere kristne. Det er derfor heller ikke lære-embedet, Peter får overdraget. Selvfølgelig forudsætter dette en sondring mellem 'lærer' og 'lærer', dvs. mellem den lærer, der endegyldigt meddeler frelsens vilkår, og den, der underviser i denne lære, dvs. lærer andre at holde alt det, som Jesus har befalet (28,20). Overhovedet mærker man visse steder i Det Nye Testamente en varsomhed i talen om lærere.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*. CB.NT 24 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1994) s. 290.

<sup>12</sup> I Jak 3,1, for eksempel, hvor de fleste oversættelser, derunder DO 92, er misvisende: Advarslen dér gælder ikke kvantiteten, men udøvelsen af lærerembedet, som altid frembyder en fare for at fremkalde splittelser. Jf. F. Mußner, *Der Jakobusbrief*. HThKNT XIII/1 (Freiburg: Herder, 1975) s. 159-160.

I Matthæusevangeliet lægges endelig grunden til den tidsmæssige indkapsling af den ceremonielle del af loven, som siden vandt udbredelse hos kirkefædrene.<sup>13</sup> Det er i perikopen om skilsmisse (Matt 19,3-9), hvor der skelnes mellem Guds skabervilje og Moses' lovgivning. Hvor Mark 10,5 taler om, at Moses på grund af deres hårdhertethed skrev et bud (ἐντολή) om skilsmissebrevet, bliver det i Matt 19,8 alene til, hvad Moses tillod på grund af hårdhertetheden. Som koncession er denne forordning altså ikke et bud, men en dom. Og den gamle pagts hårdhertethed er med Jesus og den nye pagt afløst af en tilstand, hvor budet er indskrevet i menneskets hjerte. Dermed er tiden fra Moses til Jesus blevet til en parentes, hvor der gjaldt en provisorisk lovgivning. Denne er imidlertid bortfaldet ved Jesu genetablering af Guds skabervilje.

Matthæusevangeliet forudsætter således en transformation af Loven fra bestemmelser, der vil overholdes i det ydre, til en "hjertesag", hvor Guds bud er blevet internaliseret i mennesket, ved at dets vilje har skiftet retning. Dette bliver i Matthæusevangeliet udtrykt igennem begrebet "retfærdighed" som en frelsesgave, der skal virkeliggøres, noget der kan ses i advarslen i 6,1: "Tag jer i agt for ikke at øve jeres retfærdighed for øjnene af folk for at blive set af dem." Derfor er lovopfattelsen uløseligt knyttet til kristologien, lovopfyldelsen en integreret del af soteriologien. Det er forståeligt, at der er fortolkere, der har kunnet karakterisere Matthæusevangeliets kristologi som det, at heri er Guds Søn fremstillet som den inkarnerede Tora.<sup>14</sup>

Forholdet mellem Jesus og Loven i Matthæusevangeliet kan derfor bringes på kortformlen, at Jesus' messianske gerning ses deri, at han gør det muligt for mennesket at leve i overensstemmelse med Guds bud, sådan som de var ment fra hans

<sup>13</sup> Jf. M. Müller, 'Frelseshistorie i Matthæusevangeliet. Et eksempel på bibelsk teologi', *DTT* 56 (1993) s. 131-152.

<sup>14</sup> Således J.M. Gibbs, 'The Son of God as the Torah Incarnate in Matthew', *SE = TU* 102 (Berlin: Akademie-Verlag, 1968) s. 38-46, s. 45-46: "Jesus, as the totally obedient Son of God, is the Now of God's righteousness (E.Diog. 9,1f.). Thus there is no Torah and Gospel in Matthew, there is no New Law, there is no Torah plus New Law, but there is rather the Good News that in Jesus the Torah, the demand of God's righteousness is now totally and efficaciously present and that in him there is rest, for his yoke is easy and his burden light (11,30)." Jf. desuden R. Pregeant, *Christology beyond Dogma. Matthew's Christ in Process Hermeneutic*. Semeia Supplement 7 (Philadelphia/Missoula, 1978) s. 61, hvor det hedder: "1) Matthew's soteriology is based on Torah; while it is Jesus who brings salvation, by interpreting the Law, it is finally the Law itself that is the efficient means of salvation, and not any kind of vicarious atonement; 2) salvation, nevertheless, is not "legalistic", but actually rests upon a functional equivalent of the Pauline "grace". Se endelig M. Müller, 'The Theological Interpretation of the Figure of Jesus in the Gospel of Matthew: Some Principal Features in Matthean Christology', *NTS* 45 (1999) s. 157-173, især s. 162-163; samme, *Kommentar til Matthæusevangeliet*, s. 63.

side, dvs. i en overholdelse "af hjertet". I den forstand er frelsen udgangspunktet, at der ikke er tale om en betingelse, der stilles, men om en betingelse, der gives.

### 6. Lukasskrifterne

Lukasevangeliet og den supplerende fortsættelse, Apostlenes Gerninger, afspejler ikke alene en helt anden teologisk konception, men efter min forståelse desuden en langt senere tid. Her er jødedommen som sådan et overstået problem, noget som den kristne menighed for længst har viklet sig ud af og distanceret sig fra. Tilbage står imidlertid et andet problem, nemlig at man har beholdt jødedommens hellige skrifter. Hvor forfatteren til Matthæusevangeliet løste dette problem ved en fortolkningsmodel, der lod Jesus åbenbare Lovens og Profeternes egentlige betydning, en hermeneutik, der lader sig jævnføre med Dødehavsskrifternes *peshar*-fortolkning, dér griber forfatteren til det lukanske dobbeltværk til en helt anden fortolkningsstrategi. Jeg tænker på skriftbeviset, hvorigennem det godtgøres, at det, der indtraf/indtræffer, tydeligt er forudsagt i Skriften.<sup>15</sup> Det bestemmer på den ene side det skete som opfyldelsen af det forjættede og altså som frelses tidens indtræffen. På den anden side fremmer det en epokal frelseshistorisk forståelse, hvor noget kan have været gyldigt for en tid uden at behøve at være det længere. Denne form for skriftbevis kom til at spille en vigtig rolle hos apologeterne og kirkefædrene.<sup>16</sup>

Forfatteren til Lukasskrifterne har øjensynlig ikke de store vanskeligheder med spørgsmålet om de kristnes forhold til Moseloven som jødisk identitetsskabende faktor.<sup>17</sup> Det er interessant at iagttage det skift i sprogbrug med hensyn til glosen *vóμος*, der er sket i Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger. Hvor *vóμος* optrådte absolut alle de otte steder, glosen forekom i Matthæusevangeliet, gælder det alene to af de ni steder, vi finder den i Lukasevangeliet (10,26; 16,17), samt ti steder i Apostlenes Gerninger (6,13; 7,53; 18,13.15; 21,20.24.28; 22,12; 23,3.29 [jf. 24,7]). Ellers optræder Loven i sammenhænge som "Loven og Profeterne" (Luk 16,16 samt ApG 13,15; 24,14), "Moses' lov, Profeterne og Salmerne" (Luk 24,44), "Moses' lov og Profeterne" (ApG 28,23), "Moses' lov" (Luk 2,22; ApG 13,38; 15,5), "Herrens lov" (Luk 2,23.24.39), "sædvane efter Loven" (Luk 2,27),

<sup>15</sup> Se hertil M. Müller, 'The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture', *NT* 43 (2001) s. 315-330 [se kap. 6 ovenfor]. Jf. samme, 'Det Gamle Testamente i Det Nye Testamente. Det umulige skriftbevis', *Præsteforningens Blad* 91 (2001), s. 386-395.

<sup>16</sup> For slet ikke at tale om siden hen; således var skriftbeviset indtil oplysningstiden, ved siden af underne, det, der på det intellektuelle plan underbyggede kristentroens troværdighed.

<sup>17</sup> Se også M. Müller, 'Historie som teologi. Om afviklingen af Moseloven i Lukasskrifterne', i M. Müller & J. Strange (red.), *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*. FBE 4 (København: Museum Tusculanum, 1993), s. 123-150 [se kap. 10 ovenfor].

”Fædrene lov” (ApG 22,3) og ”jødernes lov” (ApG 25,8).

Det, som man kan kalde den ”kristne udgang af jødedommen”, henlægges i dette forfatterskab ikke til Jesu liv og gerning. Ja, selv jøder, der kommer til tro på Jesus som Kristus, forbliver i jødedommen som et udtryk for, at kristendommen er den sande jødedom. Som jeg ser det, er denne forståelse muliggjort af tidsafstanden. For den lukanske menighed er jødedommen åbenbart et overstået problem, hvorfor man roligt kan give jødedommen, hvad dens er. Jesus sættes derfor udtrykkelig i forbindelse med en nøje overholdelse af Moseloven ved at blive omskåret, fremstillet i templet i forbindelse med et førstefødselsoffer og deltage i forældrenes valfart til Jerusalem som tolvårig. I grunden overraskende er afslutningen på fortællingen om den rige mand og Lazarus, Luk 16,29, hvor den rige mand i sin kval beder Abraham sende Lazarus til sin faders hus for at advare hans fem brødre, og hvor svaret lyder: ”De har Moses og Profeterne, dem kan de adlyde!” (jf. v. 31). Indtrykket af, at denne evangelist faktisk mener, at frelsen kan opnås så at sige inden for jødedommens rammer gennem lovlighed, bekræftes i fortællingen om den barmhjertige samaritaner. For denne ”halvjøde” – og samaritanerne havde også Moseloven – skildres her som den, der i modsætning til de to ”heljøder”, præsten og levitten, adlyder Moselovens bud om at elske næsten som sig selv.

Det lukanske dobbeltværk adskiller sig desuden radikalt fra Markus- og Matthäusevangeliet ved at henlægge de begivenheder, der muliggør, at evangeliet også kan have adresse til ikke-jøder, til tiden efter Jesu død. Den konstituerende del af historien er med andre ord ikke færdig med fortællingen om Jesu liv og gerning, men kræver i den henseende en fortsættelse. Først må disciplene afvente Helligåndens komme, noget der forbindes med den jødiske pinsefest, der på det tidspunkt især fungerede som en pagtsfornyelsesfest. Først dermed er den nye pagt fuldt implementeret, som Jesus indstiftede ved sit sidste måltid med disciplene inden sin død – for i Lukasskrifterne såvel som i Johannesevangeliet spiser den opstandne sammen med sine disciple. Siden er det Helligånden, der i kraft af fuldbyrdede kendsgerninger åbner for missionen blandt ikke-jøder. Blandt flere begivenheder skiller Cornelius-episoden i ApG 10 sig ud som den afgørende i denne sag, som så stadfæstes på det såkaldte apostelmøde i Jerusalem (ApG 15). Konsekvent nok udelader Lukasskrifternes forfatter derfor stridssamtalen om rent og urent og den efterfølgende eksemplificering af dens betydning i fortællingen om den syro-fønikiske/kana'anæiske kvinde (Mark 7; Matt 15). Det var i øvrigt denne måde at supplere evangeliet på, som Franz Overbeck kaldte ”en taktløshed af verdenshistoriske dimensioner”.<sup>18</sup>

Ved sin konstruktion af begivenhedsfølgen får forfatteren til det lukanske dob-

<sup>18</sup> Se *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von C.A. Bernoulli (Basel, 1919) s. 78-79.

beltværk effektivt skilt den jødisk identitetsskabende del af Moseloven ud for de kristnes vedkommende. Kun i dette forfatterskab tales der således om jødisk "skik" (Luk 2,27) – den græske glose ἔθος forekommer i denne betydning her otte gange (Luk 1,9; 2,42; ApG 6,14; 15,1; 16,21; 21,21; 26,3; 28,17) og det tilsvarende verbum ἐθίζω én gang (Luk 2,27). Således beskyldes både Stefanus og Paulus undervejs for at prædike forandring eller ringeagt for de "skikke", som Moses har overgivet jøderne at holde. Det forudsættes, at anklagen er ubeføjet.

Det såkaldte aposteldecret (15,20.29) skal heller ikke forstås, som om ikke-jødiske kristne alligevel skal overholde nogle af disse jødiske skikke. Det drejer sig om indrømmelser, som de skal gøre jødiske kristne, for at de kan holde måltid med ikke-jødiske kristne. Moses er i den grad gået de jødiske kristne i blodet, at de ikke er i stand til at lade som ingenting, hvis de skal holde måltid sammen med mennesker, der spiser afgudsofferkød og/eller kød med blod i. Med til billedet i dette forfatterskab hører, at Paulus skildres som en god jøde, der netop overholder alle de jødiske skikke, for eksempel aflægger et nazireatsløfte. Men i modsætning til Matthæusevangeliet får denne forfatter altså i princippet helt afskaffet den ceremonielle del af Moseloven for ikke-jødiske kristne. Det var den forståelse, der sejrede. Så vidt vi kan se, var Justin den sidste, der mente, at det var i orden, at jødiske kristne overhovedet overholdt Moseloven i denne henseende (jf. *Dialog med Jøden Tryfon* 46-47).

Denne teolog kommer således slet ikke ind på den tanke, at overholdelsen af disse bestemmelser blot skal underordnes det i Loven, der vejer tungere, for nu slet ikke at tale om, at han som siden for eksempel forfatteren til Barnabas' Brev kaster sig ud i en allegorisk udlægning. Denne del af Moseloven er for ikke-jødiske kristne simpelt hen obsolet, fordi kristne ikke behøver også at blive jøder. At alt drejer sig om det dobbelte kærlighedsbud og dekalogen, fremgår af, at der i perikoperne om det store bud i Loven (Luk 10,25-37) og om den rige (unge) mand, der nu ganske vist er blevet til et medlem af jødernes råd (18,18-30), henvises til disse bud som vejen til at arve evigt liv. Det er mulighedsbetingelsen for denne overholdelse, det gælder.

### 7. Johannesevangeliet

Johannesevangeliet har sit Sitz im Leben i et miljø, hvor jødisk identitet er direkte undsagt. Det sker ikke som i Lukasskrifterne gennem konstruktionen af et frelses-historisk hændelsesforløb, men ved en koncentrationen om kristologien, som lader personen Jesus fremstå som den, der helt og holdent repræsenterer det nye. Som det siges i 1,12-13: "Så mange, som modtog ham, dem gav han magt (ἐξουσία) til at blive Guds børn, de, der tror på hans navn, de, der ikke er født af blod ej heller af køds vilje eller af mands vilje, men af Gud." Dette resumeres efterfølgende i vv. 16-17: "For af hans fylde modtog vi alle, og det nåde over nåde. For Loven blev givet gennem Moses, nåden og sandheden kom til gennem Jesus

Kristus." Dette sidste udsagn kan forstås som en antitetisk parallellisme, men er vel en syntetisk, således at der bliver tale om en byden over: Nåden og sandheden skaber det, som Loven ikke kunne skabe, men alene pege på.<sup>19</sup>

Glosen νόμος optræder i dette skrift 14 gange (15, hvis 8,5 tælles med). Som ellers kan det ske med henblik på Lovens profetiske funktion (1,45, hvor det Moses skriver i Loven optræder på linje med Profeterne; jf. 12,34). I 7,19 henviser Jesus til, at jøderne har modtaget Loven fra Moses, men ikke overholder den. I 8,17; 10,34 og 15,25 (hvor det dog gælder et citat fra Sl 35,19/69,5) anfører Jesus, hvad der står i "jeres lov", alle tre steder i og for sig i en positiv betydning som vidnesbyrd. I 18,31 er det Pilatus, der udtrykker sig således, og i 19,7 anfører jøderne tilsvarende over for Pilatus deres lov som begrundelse for, at Jesus må dø (jf. for andres henvisning til Loven desuden 7,49.51 [og 8,5]). Et par steder står navnet Moses som ensbetydende med Loven (5,45.46). Vi ser altså her ingen udtrykkelig skelnen mellem dekalogen og det dobbelte kærlighedsbud på den ene side og den ceremonielle del af Moseloven på den anden. Kun i 7,22-23 modstiller den johannæiske Jesus jødernes praktisering af Moseloven med sin helbredervirksomhed: Når jøderne kan omskære på en sabbat for at overholde Moseloven (parentetisk føres omskærelsen endda med bibelsk ret helt tilbage til fædrene), hvorfor bliver de så vrede på Jesus, fordi han har gjort et helt menneske rask på en sabbat?

Positivt er Lovens rolle at pege på Jesus og vidne om, hvem han er. At tro på ham, og dermed på den, der sendte ham, er at gøre sandheden, hvilket vil sige at gøre Guds vilje. Som det hedder: "Den, der gør sandheden, kommer til lyset, for at det skal blive åbenbart, at hans gerninger er gjort i Gud" (3,21). Denne evangelist citerer siden, i 6,45, Es 54,13: "Alle skal være oplært af Gud." Glosen sandhed, ἀληθεία, optræder overhovedet i Johannesevangeliet i en særlig betydning, hvori åbenbaring (jf. glosens etymologiske indhold "afskjule") og kraft til at virkeliggøre et liv i overensstemmelse med det åbenbarede går op i en højere enhed. Sandheden er Guds virkningsfulde virkelighed til stede i Jesu person. I den forstand er han sandheden, vejen og livet (14,6), at han er den sandhed, der frigør mennesket fra syndens herredømme (8,32). Af de femogtyve steder glosen forekommer, er Pilatus' spørgsmål: "Hvad er sandhed?" (18,38) det sidste. I teksten er det kulminationen af afvisningen.

Hvori det nye liv substantielt består, kommer i Johannesevangeliet til udtryk i talen om Jesu "bud (ἐντολή)". Det første sted er 10,17, hvor den johannæiske Jesus siger, at Faderen elsker ham, fordi han sætter sit liv til, for at han atter kan

<sup>19</sup> Således J. Jeremias, 'Μωύσης', *ThWNT* IV (1942) s. 877. Siden også A. Obermann, *Die christologische Erfüllung der Schriften im Johannesevangelium*. WUNT II/83 (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1996) s. 54. Anderledes fx O. Hofius, 'Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18', *ZNW* 78 (1987) s. 1-25; optrykt i O. Hofius & H.-C. Kammiller, *Johannesstudien*. WUNT 88 (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1996) s. 1-23.

tage det. At han har magt (ἐξουσία) hertil skyldes det "bud", som han har modtaget fra sin Fader. Derfor har også den, der forkaster Jesus, mødt sin dommer. For Jesus taler ikke af sig selv, men i overensstemmelse med Faderens bud (12,49-50). I fodtvætningsscenen formuleres det nu henvendt til disciplene som et nyt bud (ἐντολή κοινή): De skal elske hinanden. Som han har elsket dem, således skal de også elske hinanden (13,34). Denne kærlighed er kendetegnet på, at de er hans disciple (desuden 14,15: "Elsker I mig, så hold mine bud", samt 14,21). Det gentages en sidste gang i kap. 15 v. 10 og 12: "Hvis I holder mine bud, vil I blive i min kærlighed, ligesom jeg har holdt min Faders bud og bliver i hans kærlighed. ... Dette er mit bud, at I skal elske hinanden, ligesom jeg har elsket jer." Det hele hænger uløseligt sammen, og fundamentet er den samme betingethed som i Faderens femte bøn: Den frelse, der ikke lever ud i kærlighed til broderen, er der ikke. Denne særlige johannæiske tale om Jesu bud er desuden til stede i 1 og 2 Johannesbrev, hvor glosen forekommer henholdsvis fjorten og fire gange. Som i Joh 13,34 tales der også her om et nyt bud (1 Joh 2,8). Dog understreges det i det umiddelbart foregående, at det ikke er et nyt bud, forfatteren skriver til sine læsere, men et gammelt, som de har haft fra begyndelsen; og dette gamle bud er det ord, som de har hørt, dvs. i evangeliet. I overholdelsen af budet er Jesus til stede hos sine troende.

Vi ser det altså igen: Jesus fremstilles som mulighedsbetingelsen for livet i lydighed mod Guds vilje. Samtidig er han også det åbenbarede udtryk for denne vilje. Som han har elsket sine, således skal de også elske hinanden.

### 8. Den historiske Jesus

Hvis det i det hele taget er muligt at sige noget om, hvordan den historiske Jesus forholdt sig til Loven, må det ske i skikkelse af slutninger ud fra virkningshistorien. I givet fald må man trøste sig med Ernst Fuchs' overvejelser om den tidlige afstand som en faktor, der kan skabe klarhed.<sup>20</sup> Undertiden skal der faktisk distance til for at kunne se noget klart. Samtidig må vi skelne mellem på den ene side det materielle, dvs., hvad Jesus konkret har forkyndt om bestemte spørgsmål, på den anden side den autoritet, der affødte tro og lydighed hos dem, der hørte og overleverede Jesu lovforkyndelse. For alene ved at skelne på denne måde, bliver det klart, at det afgørende ikke er eventuelle enkeltafgørelser, men selve den grundlæggende holdning til Loven.

Det var engang mode i denne forbindelse at tale om "toraskærpelse (Toraverschärfung)", som gjaldt Jesu lovforkyndelse en stramning af budene til det menneskeligt praktisk taget uopfyldelige.<sup>21</sup> Undertiden kunne en sådan forestilling gå

<sup>20</sup> Se E. Fuchs, *Jesus. Wort und Tat* (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1971) s. 146.

<sup>21</sup> Således fx H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*. Zweiter Band: Die Synoptiker. BHTh 24 (2. Aufl.,



hånd i hånd med en særlig luthersk opfattelse af ikke mindst Bjergprædiken som en lovforkyndelse, der i sin radikalitet skulle vise mennesket det umulige i at ville opfylde Loven.<sup>22</sup> Dette er dog i hvert fald ikke Matthæusevangelistens mening. Ifølge denne forfatter aftegner Bjergprædiken, hvad det vil sige at gøre Jesu himmelske Faders vilje, og dette er den eneste vej til at bestå ved dommen. Som det fremgår af billedet af verdensdommen i Matt 25,31-46, falder denne dom ud efter, hvordan mennesker har handlet mod Jesus, som han har mødt dem i det nødlidende medmenneske på deres vej. I forbløffende dagligdags gerninger eller manglen på samme.

Den anden side af sagen hos Paulus og i evangelierne, nemlig spørgsmålet om Jesu ἐξουσία, som finder sin besvarelse i kristologisk tænkning, er noget, der helt og holdent udfolder sig via erfaring og oplevelse hos de første disciple og i den kristne menighed. Oprindeligt må den være udsprunget af den forløsende kraft i Jesu udlægning af Loven, som meget vel kan sammenfattes, som det sker i Markus- og Lukasevangeliet version af perikopen med helbredelsen af manden med den visne hånd, hvor Jesus møder sine modstanderes afvisning af hans ret til at helbrede på en sabbat med spørgsmålet: "Er det tilladt at gøre noget godt eller at gøre noget ondt på en sabbat, at frelse liv eller slå ihjel?" (Mark 3,4; jf. Luk 6,9. I Matt 9,11 er argumentationen anderledes). Den forløsende kraft, som denne grundindstilling til Loven har skabt, har samtidig forløst et nyt gudsbillede. Og dette nye gudsbillede er det, der kommer til udtryk i kristologien.

Rekonstruktionens vej tilbage til den historiske Jesus er vanskelig, men i princippet farbar. Den er vanskelig, fordi hele den tilgængelige overlevering allerede er oversat i to henseender. Dels i den ligefremme, at Jesus har talt aramaisk, mens den tidligste overlevering alene foreligger på græsk. Dels i den mere indirekte omstændighed, at allerede det ældste evangelieskrift, Markusevangeliet, selv dér hvor stoffet på en rimelig måde synes at kunne tilbageoversættes til aramaisk, er præget af en vis kulturel oversættelse med henblik på den sociale og etniske kontekst, som forfatteren tager sigte på. Dette arbejde med at tilbageoversætte til aramaisk er endnu kun i sin vorden.<sup>23</sup> Men selvfølgelig fordrer det, både at man ikke har en *a priori* indtilling gående ud på, at det er umuligt at sige noget om den historiske Jesus, en indstilling der ofte er lige så teologisk betinget som historisk-

---

Tübingen: Mohr (Siebeck), 1969), s. 1-61, især overskriften s. 34: "Bekehrung als verschärfte Toragehorsam und als Anerkennung der völligen Abhängigkeit von Gott."

<sup>22</sup> Se henvisningerne i G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) s. 14-15.

<sup>23</sup> Maurice Casey's *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. SNTSMS 102 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); samme, *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospel of Matthew and Luke*. SNTSMS 122 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) lover godt for frugtbarheden af denne tilgang.

kritisk begrundet, og at man er parat til at møde en jøde, der forkyndte, lærte og argumenterede inden for de rammer, der nu engang var jødedommens i det 1. årh. e.Kr.

Jesu holdning til Loven afstedkom først en revolution inden for jødedommen, snart efter en ny religion. For hvor barmhjertigheden bliver den ultimative fordring, bliver medmenneskets tarv målestokken. Derfor kan der aldrig blive tale om en ny kasuistik. Intet kan begrunde nogen begrænsning i barmhjertigheden. Derfor kunne nytestamentlige forfattere også kalde den lov, som Jesus forkyndte som udtryk for Guds vilje, for "livets ånds lov" (Rom 8,2), "Kristi lov" (Gal 6,2; jf. *ἐννομος Χριστοῦ* i 1 Kor 9,21) og "frihedens fuldkomne lov" (Jak 1,25) eller den "kongelige lov" (Jak 2,8).<sup>24</sup> Netop dette er det, der adskiller den nye pagt fra den gamle pagt.

<sup>24</sup> Siden optræder lignende formuleringer, fx i Polykarp, Filipperbrev 3,3.

## ER LØSNINGEN PÅ "MENNESKESØN"-PROBLEMET FUNDET?

EN ANMELDELSSESARTIKEL OM MAURICE CASEY'S NYE  
"MENNESKESØN"-BOG<sup>1</sup>

Det såkaldte "menneskesøn"-problem har flere lag. Det udspringer af, at de nytestamentlige evangeliers – og her især de synoptiske evangeliers – Jesus bruger udtrykket som den foretrukne betegnelse for sig selv. Det efterlader fortolkeren med i hvert fald tre spørgsmål. Det første og for eksegesen mest relevante er, hvad evangelieforfatterne hver især opfattede som betydningen af udtrykket. For her er det ikke på forhånd givet, at de alle forstod det samme.

Det næste spørgsmål er, om talemåden med "menneskesønnen" kan sandsynliggøres at gå tilbage til den historiske Jesus. Da Jesus fra Nazaret imidlertid efter al sandsynlighed talte aramaisk, må det eventuelle forlæg for evangeliernes græske ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου søges i dette sprog, og man må være forberedt på, at oversættelsen kan have ændret betydningen. Er der ikke fuldkommen, så er der dog siden 1890'ne udstrakt enighed om, at det aramaiske forlæg har været *bar nash* (eller i bestemt form *bar 'nasha*), som i Det Gamle Testamente alene optræder i Dan 7,13.<sup>2</sup>

Det tredje og i denne omgang sidste spørgsmål er, om brugen af udtrykket hos tilhørerne skulle og kunne aktivere en bestemt "menneskesøn"-forestilling, dvs. om der eksisterede en sådan forestilling forud for Jesu optræden. I ortodoksiens periode dukkede den opfattelse op, at udtrykket "menneskesønnen" var ensbetydende med messias og altså en messiasbetegnelse, og i løbet af 1800-tallet kom det til en forståelse af "menneskesønnen" som betegnelsen for en åndelig-universel messias i modsætning til den politisk-nationale figur, som blot skulle genoprette Davids rige. Denne forestillings eksistens fandt man, foruden af Dan 7,13, bekræftet i forekomsten af betegnelsen i 1 En 37-71, de såkaldte Billedtaler, og undertiden desuden i 4 Ezra 13. Med Den Religionshistoriske Skoles fremdragelse af en udbredt nærorientalsk urmenneskemyte så adskillige en

<sup>1</sup> Offentliggjort første gang i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 71 (2008) s. 42-49. Der er tilføjet enkelte nye bibliografiske oplysninger. Tak til forlaget for tilladelsen til dette genoptryk.

<sup>2</sup> For det forskningshistoriske her og nedenfor henviser jeg til min *The Expression "Son of Man" and the Development of Christology. A History of Interpretation* (London: Equinox 2008).

”menneskesøn”-forestilling som en jødisk variant af denne, ja enkelte fortolkere sluttede sig i denne forbindelse ligefrem til eksistensen af en førkristen gnostisk myte om en ”forløst forløser”.

Det er på denne baggrund, man skal forstå en række løsningsforsøg, der fremkom fra slutningen af 1960’ne og fremefter. Her blev de sproglige såvel som de eventuelle forestillingsmæssige forudsætninger taget op til fornyet behandling nærmest samtidig. Således blev det mere og mere tydeligt, at i hvert fald det aramaiske udtryk hverken kunne fungere eller havde fungeret som en messias-betegnelse. Til gengæld optrådte det i bestemte sammenhænge som et ubestemt pronomen, der kunne indbefatte den talende, i stil med det danske ”man”. På den anden side faldt tanken om en særlig ”menneskesøn”-forestilling mere og mere fra hinanden. Den fandtes hverken direkte eller indirekte i Dan 7,13. Endvidere lod 1 En 37-71 og 4 Ezra 13 sig udmærket forstå som messianske tolkninger af ”den, der så ud som en menneskesøn” i Dan 7,13. Pionerer for denne forståelse var Ragnar Leivestad og Norman Perrin.

Men er tanken om en særlig ”menneskesøn”-forestilling, som enten Jesus selv eller i hvert fald de første kristne kunne knytte til ved, først opgivet, så samler interessen sig især om betydningen af på den ene side det aramaiske forlæg hos den historiske Jesus og i det aramaiske overleveringslag forud for vore græsk-sprogede evangelier og på den anden side den græske gengivelse.

På dette felt har i de sidste årtier nu særlig én fortolker gjort sig gældende, nemlig Nottingham-nytestamentleren Maurice Casey. Efter en længere række forarbejder, der i bogform begyndte med *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*,<sup>3</sup> men desuden omfatter studier i henholdsvis de aramaiske forlæg for Markusevangeliet og for kilden Q, er Maurice Casey igen bogaktuel med *The Solution to the 'Son of Man' Problem*.<sup>4</sup> Som den bestemte form, løsningen, i titlen udsiger, er Casey overbevist om at have løst problemet på en tilfredsstillende måde, og det netop fordi han mener at have kunnet kortlægge det aramaiske forlægs betydning og dets naturlige vej til det indhold, udtrykket har fået i evangelierne. Så meget desto mindre er hans tålmodighed med fortolkere, der enten ikke har villet eller kunnet sætte sig ind i den aramaiske sprogbrug, eller som mistolker forekomsterne – og/eller de forskningsresultater, Casey hen ad vejen har fremlagt igen og igen.

Som indledning står et kapitel med overskriften ’The State of the Play’, hvor nogle hovedlinjer i fortolkningen fra oldkirken til vore dage tegnes op, ikke

<sup>3</sup> London: SPCK 1980. Jf. anmeldelse i *DTT* 45 (1982) s. 145-146.

<sup>4</sup> Library of New Testament Studies (tidligere: Journal for the Study of the New Testament Supplement Series) 343 (London: T & T Clark International 2007) xiv + 359 s. Siden er kommet en sammenfatning i samme forfatters *Jesus of Nazareth. An Independent Historian's Account of His Life and Teaching* (London: T. & T. Clark 2010) s. 358-388.

mindst forsøgene i de sidste århundreder på at forstå evangeliernes "menneskesønnen" ud fra aramaisk sprogbrug. I nyere tid var det Geza Vermes, der genåbnede diskussionen herom ved i 1965 i et foredrag (offentliggjort i 1967) at fremlægge et omfattende materiale med hensyn til brugen af *bar nash* eller *bar 'nasha'*; Vermes har dog ifølge Casey ikke til fulde tolket forekomsterne korrekt, først og fremmest fordi han ikke helt forstod, hvordan det var kommet til den påfaldende græske gengivelse.

Efter først at have argumenteret for, at Jesu modersmål virkelig var aramaisk, bringer Casey en analyse af brugen af det aramaiske udtryk *bar* (<sup>e</sup>*nash(a)*), som der for øvrigt i mellemtiden er dukket et gammelt belæg op for på en stele fra omkring 750 f.Kr. (Sefire III, 14-17). Betydningen af udtrykket er åbenbart uændret ned gennem tiden, og den ændres heller ikke væsentligt af, om udtrykket står i bestemt eller ubestemt form, da det i begge tilfælde står som fællesbetegnelse. Det optræder som en almindelig betegnelse for mennesker og kunne bruges om enhver i almindelighed eller om en afgrænset gruppe. I ental kunne det anvendes om det enkelte individ, hvad enten det nu var i anonym form, generisk eller specifikt. Sådan kunne en taler i et generelt udsagn med *bar* (<sup>e</sup>*nash(a)*) også sige noget om sig selv, eller om sig selv og andre, eller om en eller anden, hvis identitet fremgik af konteksten.

Konklusionen er således, at som en almindelig betegnelse for mennesker overhovedet kan det anvendes i forbindelse med alle livets sammenhænge, også døden. Udtrykket *bar* (<sup>e</sup>*nash(a)*) kan desuden anvendes i ubestemt form som en henvisning til et bestemt individ. Denne brug er imidlertid ikke bevidnet med henvisning til den talende. Det eneste almene lag af mening er, at individet er et menneske, hvad der kan være af vigtighed eller tilfældigt. Trediven af de i alt ca. halvtreds undersøgte eksempler er almene udsagn, hvor *bar* (<sup>e</sup>*nash(a)*) optræder med henvisning til den talende, en gruppe, der inkluderer den talende, eller en anden, hvis identitet fremgår af sammenhængen.

Der er således ikke noget ved det aramaiske udtryk *bar* (<sup>e</sup>*nash(a)*), der indbyder til en messiansk forståelse, og det er der ifølge Casey bestemt heller ikke i de kilder (altså først og fremmest Dan 7,13, 1 En 37-71 og 4 Ezra 13), der i 1800- og 1900-tallet blev set som vidnesbyrd om en særlig "menneskesøn"-forestilling. Det bliver for Billedtalernes vedkommende helt tydeligt, hvis man ikke blot læser dem i oversættelse, men på det sprog, som de alene er overleveret på, det oldetiopiske geez.

Dermed er vi fremme ved det nytestamentlige materiale. Således består kap. 4 af en rekonstruktion af seks angiveligt autentiske Jesus-ord med udtrykket

<sup>5</sup> Vermes har sidst redegjort for sin forståelse i 'The Son of Man Debate Revisited (1960-2010)', *Journal of Jewish Studies* 61 (2010) s. 193-206.

"menneskesønnen".<sup>6</sup> Det drejer sig om Mark 2,27-28; 9,11-13; 10,45; 14,21; Matt 11,19//Luk 7,34 og Matt 12,32//Luk 12,10 (jf. Mark 3,28-29), som alle, på nær Luk 12,10 endda er overleveret i deres oprindelige sammenhæng. Det mest anskuelige eksempel er Mark 2,27-28, hvor "på grund af mennesket (διὰ τὸν ἄνθρωπον)" og "mennesket (ὁ ἄνθρωπος)" i v. 27 afløses af "menneskesønnen (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)" i v. 28, fordi der ikke længere er tale om mennesket generelt i betydningen alle skabte mennesker, men udsagnet nu gælder den talende eller den talende og en gruppe af tilhængere – sådan som der er lagt op til det gennem fortællingen om disciplene som dem, der anklages for at bryde sabbatten.

Nu er Casey ikke et øjeblik i tvivl om, at det græske ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hen ad vejen blev en vigtig kristologisk titel. Men det første skridt hertil blev taget netop ved oversættelsen. I det følgende kapitel gælder det et forsøg på en rekonstruktion af det aramaiske forlæg for fortællingen om helbredelsen af en lam (Mark 2,1-12), som Casey når til at klassificere som gennemgående pålidelig efter en historisk målestok, inklusive "menneskesøn"-ordet i v. 10. Fordi årsagen til lammelsen netop ses i mandens syndsbevidsthed, er syndstilgivelsen ikke blot en optakt, men en forudsætning for helbredelsen, hvor Jesus i øvrigt ikke optræder meget anderledes end karismatiske helbredere gjorde på den tid. Siden analyseres i hvert sit kapitel udsagnet om "menneskesønnen", der ikke har noget sted at hælde sit hoved til (Matt 8,19-20//Luk 9,57-58), hvor det blandt andet gøres til en pointe, at der ikke er tale om ræve, men sjakaler, "menneskesønnens" optræden i den himmelske domstol (Luk 1,28-9//Matt 10,32-33 og Mark 8,38), udsagnet om, at "menneskesønnen" blev forrådt med et kys (Luk 22,48) og det oprindelige "menneskesøn"-ord, der ligger bag lidelsesforudsigelserne. I alle tilfælde ligger det aramaiske idiom til grund for evangeliernes ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Med kap. 10 er vi nået frem til de "menneskesøn"-ord i de synoptiske evangelier, som ikke er eller går tilbage til autentiske Jesus-ord, men er skabt i den tidligste menighed eller af forfatterne til evangeliene. De viser sig fortrinsvis at optræde i apokalyptiske belæringer (Matt 24; Luk 17 og 21) og andetsteds i evangeliene, hvor der entydigt er tale om Jesus. Her kan man nu konstatere, at det græske "menneskesønnen" i alle tre evangelier optræder som en vigtig kristologisk titel, idet såvel Markus- som Matthæusevangeliet også fandt det af vigtighed, at udtrykket optræder i Dan 7,13, som de ifølge Casey læste som en forudsigelse af Jesu andet komme. Mens udtrykket i denne kontekst i Markus-evangeliet alene optræder i 13,26 og 14,62, udvider Matthæusevangeliet antallet

<sup>6</sup> Casey resumerer her tidligere undersøgelser, først og fremmest i *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. SNTSMS 102, Cambridge: CUP 1998; jf. DTT 62 (1999) s. 220-221, og i *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*. SNTSMS 122, Cambridge: CUP 2002; jf. DTT 66 (2003) s. 222-223.

af "menneskesøn"-udsagn med dette tema, hvad der også gælder Lukasevangeliets, der dog ikke synes at gøre det med en bevidst henvisning til Daniel-stedet – den nære genkomst var ikke et tema, som denne evangelist ønskede at understrege; dertil var der gået for lang tid.

Denne angiveligt titulære brug af det græske udtryk "menneskesønnen" ser Casey nu som et resultat af oversættelsen fra aramaisk til græsk. For i denne proces har oversætterne hverken taget fejl eller gjort noget usædvanligt, men de har simpelt hen handlet i overensstemmelse med, hvad vi kender som oversættelsespraksis i denne kultur. Således var "søn/sønner (υἱός/υἱοί)" ganske ligesom på hebraisk (*ben*) og aramaisk (*bar*) en af mulighederne for at betegne et enkeltindivid af en slags (jf. flertalsformen "menneskesønnerne" i Mark 3,28), hvad enten det nu gjaldt en art, et folk eller en by. Det har længe været erkendt. Imidlertid har den gentagne bestemte artikel ("sønnen af mennesker") voldt vanskelighed. Og denne har tit været søgt løst gennem antagelsen af, at den afspejlede en tilsvarende bestemthed i det aramaiske (eller undertiden hebraiske) forlæg. Tydeligt nok har oversætterne konsekvent valgt det dobbeltbestemte udtryk, når det aramaiske *bar* (<sup>e</sup>*nash(a)*) skulle henvise til Jesus, hvorfor flertalsformen ikke her kom i anvendelse. Gjaldt henvisningen ikke Jesus, var gengivelsen "mennesket (ὁ ἄνθρωπος)" som f.eks. i Mark 2,27. Når "menneskesøn (υἱὸς ἀνθρώπου)" i denne tradition først var blevet en betegnelse, der entydigt gjaldt Jesus, var artiklen foran første led en naturlig følge. Og den bestemte artikel foran andet led skal ganske enkelt forstås generisk, hvad der var helt almindeligt på græsk. (se f.eks. Rom 7,1, hvor loven siges at herske over et menneske (τοῦ ἀνθρώπου), så længe det lever).

Forfatterne bag de tre første evangelier har således alle overtaget og brugt udtrykket "menneskesønnen" som en betegnelse, der entydigt henviser til Jesus, det vil ifølge Casey sige som en kristologisk titel. Og hvor der kan antages at have ligget et aramaisk forlæg til grund, kan Casey kun finde tre eksempler på, at et aramaisk *bar* (<sup>e</sup>*nash(a)*) ikke er blevet oversat med "menneskesønnen (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)", og det er Mark 3,28 samt Matt 10,32-33 med det gentagne "over for menneskene (ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων)". Hvor forfatterne til henholdsvis Matthæus- og Lukasevangeliets har overtaget "titlen" fra Markusevangeliets, kan man kun gisne om, hvor dette tidligste evangeliesskrift har den fra. Og hvor forfatteren til Markusevangeliets selv kun har "skabt" to nye "menneskesøn"-udsagn i forlængelse af sin forståelse af Dan 7,13 som en profeti om Jesus, dér har forfatterne til de to senere synoptiske evangelier formet en længere række nye. Således har forfatteren til Matthæusevangeliets ikke blot fortsat Markusevangeliets midrashiske aktivitet for at udvide billedet af Jesu andet komme i en nær fremtid, men overhovedet indført en række udsagn med en eskatologisk reference, mens forfatteren bag Lukasevangeliets, skønt han gik

samme vej, var mere forsigtig med at vække forventninger om en snarlig genkomst.

Så konklusionen er, at når den aramaiske talemåde med *bar* (<sup>e</sup>)*nash(a)* ikke uden videre blev oversat til græsk, var det, fordi græsk ikke havde en sådan talemåde. Undervejs i oversættelsesprocessen foretog oversætterne altså desuden den beslutning alene at bruge gengivelsen "menneskesønnen" dér, hvor der skulle være tale om en entydig henvisning til Jesus – hvorved de skabte en kristologisk "titel". Det var ikke en misforståelse, men tilsigtet.

I bogens næstsidste kapitel (12) vil Casey endelig vise, hvordan denne "løsning" blev "købt" af den johannæiske menighed. Det sker i en gennemgang af Johannesevangeliets tretten "menneskesøn"-udsagn, som Casey mere eller mindre ser som modelleret over forlæg hentet ikke mindst i Markus- og Matthæusevangeliet. Således ses Joh 1,51 som en inspireret midrash over Matt 26,64 med inddragelse af andre skriftsteder, mens den artikelløse forekomst (den eneste i evangelierne) i 5,27 afspejler Dan 7,13, idet fraværet af de bestemte artikler ikke giver en anden betydning end den bestemte form, som imidlertid ville have tydeliggjort henvisningen til genkomsten på en uønsket måde. Der er altså tale om en midrashisk videreudvikling, og som fællesnævner finder Casey, at udtrykket her i særlig grad kommer til at henvise til Jesu menneskelighed som den inkarnerede Gud.

I bogens konklusion i kap. 13 repeteres naturligt nok argumentationsforløbet, derunder blandt andet, at det alene er på græsk, at udtrykket bliver en titel, og det fordi oversætterne valgte at tydeliggøre én betydningsmulighed i det aramaiske på andre muliges bekostning. Hvad det indebar af muligheder, derom vidner det ældste evangelieskrift, ved at dets forfatter i forlængelse af de oversatte udsagn selv skabte to nye under inddragelse af "profetien" i Dan 7,13.

Maurice Casey har gennem sit forfatterskab, og ikke mindst gennem *The Solution to the 'Son of Man' Problem*, bidraget til at stabilisere det, som jeg har kaldt "den anden aramaiske fase" i "menneskesøn"-forskningen – den første var i 1890'erne med navne som Arnold Meyer, Hans Lietzmann og Julius Wellhausen. Den anden fase indledtes som sagt med Geza Vermes' undersøgelse, men hvor Vermes nåede til, at det aramaiske *bar* (<sup>e</sup>)*nash(a)* tjente som en omskrivning for den talende i en bestemt kategori af udsagn,<sup>7</sup> dér gør Casey's gennem-

<sup>7</sup> I min disputats, *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung*. AThD 17 (Leiden: Brill 1984), tilsluttede jeg mig denne forståelse. På det punkt har Jens Christensen, *Menneskesønnen. En bibelteologisk studie*. Bibel og historie 19 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1996) ret i sin kritik. Derimod kan jeg ikke se berettigelsen af hans tese: "Hvor udtrykket "menneskesønnen" forekommer i tilknytning til en eskatologisk skikkelse i skrifter senere end Ezekielbogen, optræder denne skikkelse principielt altid i en visio-



gang det klart, at der er flere betydningslag i den aramaiske talemåde med *bar* (<sup>e</sup>*nash(a)*). Først den valgte græske gengivelse medfører, at der bliver tale om en entydig henvisning til Jesus. Denne ændring kan i øvrigt aflæses i senere aramaiske og syriske oversættelser af den græske tekst, der ikke finder tilbage til *bar* (<sup>e</sup>*nash(a)*) eller dets ækvivalenter.

Oversættelsen skaber med andre ord en ny betydning. Men hvad denne er i de synoptiske evangelier, strejfer Casey kun. En enkelt gang skriver han således, at de forskellige faktorer omkring brugen her sikrer, at det græske udtryk "would effectively be interpreted as 'the son of humankind', so the most important person on earth, appropriately described also as  $\acute{\omicron} \upsilon \acute{\iota} \omicron \varsigma \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon$  (Mk 3.11; Mt 16.16; Lk 4.41 etc.)" (s. 263). Det er jo i givet fald en forståelse, der udspringer af udtrykkets ordlyd og ikke af dets egnetthed til at fremkalde en bestemt i forvejen foreliggende forestilling. Derfor tøver jeg i modsætning til Casey med at kalde "menneskesønnen" i evangelierne for en titel. Det sker ud fra den betragtning, at det er de forskellige evangeliers Jesus-billeder, der fortæller, hvem "menneskesønnen" er, hvorimod udtrykket i sig selv ikke siger så meget, hvorfor det – som så ofte påpeget – heller aldrig optræder i bekendelser eller prædikativt. Men hvad udtrykkets baggrund angår, mener jeg, at løsningen virkelig er fundet.

Vi skulle så vel efterhånden være ude over at skulle tale om en særlig "menneskesøn"-forestilling, selv om den har vist sig overmåde sejlivet, ikke mindst i Tyskland, hvor f.eks. Peter Stuhlmacher simpelt hen lader som om, at denne opfattelse ikke er blevet stærkt problematiseret.<sup>8</sup> Men selv i Tyskland er det måske muligt at vejre morgenluft i denne sag.<sup>9</sup> Således er det nærliggende, at fremtidig forskning arbejder videre i den retning, som redaktionskritikken indbyder til, og som også Casey er inde på, nemlig at undersøge de enkelte evangeliers særpræg i deres brug af udtrykket "menneskesønnen". For at der sker en udvikling i forståelsen her, er ikke blot Johannesevangeliets brug udtryk for. Og

---

nær sammenhæng" (s. 41, hvor ordene er kursiverede, samt s. 55), idet den således alligevel er forestillingsbærende.

<sup>8</sup> Således forbigår Stuhlmacher i sin *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992) i paragraffen "Der messianische Menschensohn – Jesu Hoheitsanspruch" (s. 107-125) helt at nævne repræsentanter for en aramaisk "løsning".

<sup>9</sup> Ulrich B. Müller, der tidligere – bl.a. i *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*. SNT 6 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1972); jf. DTT 36 (1973) s. 229-230, ikke var i tvivl om eksistensen af en apokalyptisk "menneskesøn"-forestilling, er nu kommet til et mere nuanceret syn; se 'Jesus als "der Menschensohn"', *Got-tessohn und Menschensohn*, red. Dieter Sänger, BThS 67 (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2004) s. 91-129.

så er det jo en tankevækkende omstændighed, at selv om Dan 7,13 uomtvisteligt er inde i billedet en række steder, så citeres stedet aldrig eksplicit.<sup>10</sup> Men den nygrundlæggelse af problemstillingen, som Casey's erkendelse af forskellen mellem det aramaiske forlæg og den græske gengivelse medfører, er der ikke noget uden for evangeliernes fremstilling, der behøver at skabe nogen "misvisning" i forståelsen, som det ville være tilfældet, hvis der virkelig forelå en forholdsvis fast kontureret forestilling knyttet til udtrykket "menneskesønnen".

---

<sup>10</sup> Jf. Mogens Müller, 'Quotation, Concept, Or? The Expression "Son of Man" in the Gospels'. I James Crossley (ed.), *Judaism, Jewish Identities and the Gospel Tradition: Essays in Honour of Maurice Casey* (London: Equinox 2010) s. 83-94. En tidligere version af denne artikel optrådte som kap. 12 i 1. udgave af denne publikation under overskriften "'Son of Man" in the Gospels: Quotation, Concept, Or?'s. 181-189.

”TROR DU PÅ MENNESKESØNNEN?” (JOH 9,35)<sup>1</sup>

Selv fortolkere, som ikke mener, at udtrykket ”menneskesønnen” var en gængs messiansk betegnelse i jødedommen eller for den sags skyld i de synoptiske evangelier, tror, at det er blevet en kristologisk titel i Johannesevangeliet. I hvert fald er det blevet klart, hvor vanskeligt det er som en selvfølgelighed at hævde, at det er den samme forestilling, der ligger bag menneskesøn-udsagnene i dette evangelium og i de synoptiske evangelier.<sup>2</sup> Enkelte har endda gjort sig til talsmænd for en særlig johannæisk menneskesøn-forestilling.<sup>3</sup> I denne forbindelse har udsagnet i Joh 9,35 spillet en særlig rolle, fordi det ved et første øjekast ser ud, som om udtrykket menneskesønnen her optræder som en kristologisk titel. Det er imidlertid muligt at forstå udtrykket menneskesønnen i både de synoptiske evangelier og i Johannesevangeliet i forlængelse af den antagelse, at det afspejler en aramaisk talemåde, hvor – under særlige omstændigheder – *bar nasha* kan stå som en omskrivning, hvormed den talende kan henvise til sig selv.<sup>4</sup> Den dobbelttydighed, som oprindeligt var indbygget i denne talemåde, forsvandt dog i den græske oversættelse, og i evangelierne og i Apostlenes Gerninger 7,56 henviser udtrykket menneskesønnen over alt utvetydigt til Jesus. Det ville derfor være bemærkelsesværdigt, hvis Joh 9,35 virkelig skulle vise sig at være det eneste sted i Johannesevangeliet, hvor en titulær forståelse er påkrævet.

<sup>1</sup> Oprindeligt seminaroplæg ved Nordisk Nytestamentlig Konference i Uppsala i 1986. Siden stærkt omarbejdet til short paper holdt ved SNTS's 44. konference i Dublin 26. juli 1989 og offentliggjort som ”Have You Faith in the Son of Man?” (John 9.35), *NTS* 37 (1991) s. 291-294.

<sup>2</sup> F.eks. betragter Francis J. Moloney i *The Johannine Son of Man*, Biblioteca de scienze religiose 14 (Rome: LAS 1976) brugen af menneskesøn-titlen i dette evangelium som ”the continuation of a dynamic, growing interpretation of Dan. 7,13” (s. 219).

<sup>3</sup> Således hævder Margaret Pamment i artiklen ’The Son of Man in the Fourth Gospel’, *JThS* NS 36 (1985) s. 56-66, at denne betegnelse ”while referring to Jesus, draws particular attention to his representative humanity, that is, Jesus is pictured as representing not what every man is, but what man could and should be” (s. 58). Hvad angår Ragnar Leivestads konklusioner, se nedenfor.

<sup>4</sup> Se for en argumentation for denne forståelse af det aramaiske idiom Geza Vermes’ forskellige bidrag, f.eks. hans *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels* (London: Collins 1973) s. 160 ff.

Det er derfor ulejligheden værd at forsøge at finde frem til en forståelse, der tillader, at udtrykket også i dette tilfælde står som en omskrivning for den talende. Men ligesom Matt 16,13 kan siges at gøre en titulær forståelse, om ikke umulig, så dog i det mindste vanskelig for de synoptiske evangeliers vedkommende, således må det også indrømmes, at Joh 9,35 er den væsentligste forhindring for en ikke-titulær fortolkning af udtrykket menneskesønnen i Det Fjerde Evangelium.

I sin afhandling 'Exit the Apocalyptic Son of Man'<sup>5</sup> bemærker Ragnar Leivestad i forbindelse med det spørgsmål, som skaren stiller i Joh 12,34: "Hvem er denne menneskesøn?" at denne betegnelse øjensynlig ikke betyder noget for dem. Men – fortsætter Leivestad – "the case is different in John ix.35-7 in so far as it is beyond dispute that the "Son of Man" is applied with a certain christological content in this context." I dette udsagn kan udtrykket hverken erstattes med titlen Kristus eller med det personlige pronomen. Således gælder det, at "the wording presupposes a confessional formula like "Jesus is the Son of man"." For det kan ikke bare betegne messias, og det kan heller ikke alene opfattes som en selvbetegnelse, "as it would make nonsense of Jesus' answer."<sup>6</sup> Derfor konkluderer Leivestad: "To John, "the Son of man" has become a pregnant christological term. But he knows very well that the term is without meaning for those who are outside the Christian faith."<sup>7</sup>

Jeg vil anfægte denne konklusion. Jeg har gjort det før, men må indrømme, at min argumentation ikke var overbevisende.<sup>8</sup> Imidlertid er jeg af den formening, at den kumulative vægt af en ikke-titulær forståelse af de elleve (tolv, hvis 5,27 regnes med) andre johannæiske menneskesøn-ord indbyder til at gøre endnu et forsøg for at finde en løsning på dette problem.

Den alternative læsemåde i v. 35, der har "Guds Søn" i stedet for "menneskesønnen",<sup>9</sup> viser, at allerede tidlige afskrivere havde vanskeligheder med dette vers. Det er i denne sammenhæng opmuntrende, da det viser, at brugen af udtrykket her er enestående. Og jeg tror, at det er muligt, at forfatteren til Det Fjer-

<sup>5</sup> NTS 18 (1971-1972) s. 243-267. Jf. desuden samme, 'Der apokalyptische Menschensohn ein theologisches Phantom', *ASThI* 6 (1968) s. 49-105.

<sup>6</sup> 'Exit the Apocalyptic Son of Man', s. 251.

<sup>7</sup> 'Exit the Apocalyptic Son of Man', s. 253. Nøglen til forståelsen af indholdet af udtrykket finder Leivestad i Joh 5,27.

<sup>8</sup> Se min *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung*, *AThD* 17 (Leiden: Brill 1984) s. 214ff. Jf. R. Leivestads opposition, 'Betydningen af udtrykket "menneskesønnen"', *DTT* 48 (1985) s. 172-194, især s. 191-192.

<sup>9</sup> Se apparatet i Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 26. Auflage 1979 og senere udgaver.

de Evangelium blev ledt hen til denne udtryksmåde netop i et forsøg på at undgå det personlige pronomen, fordi det ville have umuliggjort den dobbelttydighed i spørgsmålet, som konteksten fordrer.

En blindfødt bliver af Jesus helbredt på en sabbat på en sådan måde, at han ikke ser sin velgører, selv om han kender hans navn. Da han senere bliver udspurgt af farisæerne, bekender han først: "Han er en profet" (v. 17), siden: "Hvis den mand ikke var fra Gud, kunne han intet gøre" (v. 33). Udgangen er, at han bliver udstødt af synagogen. Senere igen er det så, at Jesus finder ham og spørger: "Tror du på menneskesønnen?" Da den blindfødte endnu ikke har set sin velgører, genkender han ikke Jesus, hvorfor han spørger: "Hvem er det, Herre, så jeg kan tro på ham?"

Ud fra konteksten er det klart, at både den blindfødte og Jesus taler om den person, som har helbredt ham for hans blindhed. Det spørgende pronomen *τις* lægger således op til en identifikation af velgøreren, ikke af menneskesønnen som sådan. Netop af den grund var det umuligt for forfatteren til Johannesevangeliet at lade Jesus spørge: "Tror du på mig?" Hele scenen fordrer, at Jesus ikke må åbenbare sig før bekendelsen af den tro, der spørges om. Derfor åbenbarer Jesus sig selv på en tilsvarende måde som over for den samaritanske kvinde i 4,26. En sammenligning af de to åbenbaringsudsagn er sigende:

4,26: "Det er mig, den der taler  
til dig."

9,37: "Du har set ham; det er ham,  
der taler med dig."

Forskellen er, at mens udsagnet i 4,26 er den endelige åbenbaring, som for den samaritanske kvinde gør det muligt at identificere Jesus med messias, dvs. at erkende, at den, der taler med hende, er messias, har den blindfødte allerede oplevet åbenbaringen, da han af Jesus blev helbredt for sin blindhed, dvs., at han har "set" Jesus. Men det betyder ikke, at han kender ham, hvorfor Jesus fortsætter med at tale i tredje person for at lade den helbredte selv nå frem til at identificere ham med den, der, hvis han ikke var fra Gud, intet havde kunnet gøre. Johannes var ikke Johannes, hvis ikke helbredelsen for blindhed ikke på samme tid var frelse. Derfor må blindheden også forstås på to måder, nemlig både bogstaveligt og overført.

Det kan måske se ud til at være at udnytte perfektumsformen af verbet, *ἑώρακας*, til det yderste, men brugen i Johannesevangeliet (og 1 Johannesbrev) af både *ὀράω* og *βλέπω*, *θεάομαι* og *θεωρέω* forekommer en række steder (se især Joh 1,14; 6,40; 12,44-45; 14,7.9.19; 16,10.16-17.19; 19,35; 20,18.25; 1 Joh 1,1) at indbyde til, hvis ikke ligefrem at forlange en overført betydning. Som Wilhelm Michaelis udtrykker det i artiklen *ὀράω* i *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*: "Es handelt sich mithin beim johanneischen "Sehen" um ein glaubenden Sich-Beugen unter die Offenbarung Gottes in Jesus Christus,

wobei einerseits die Bindung an die Geschichte, an die Fleischwerdung des Offenbarers festgehalten ist, anderseits aber Präexistenz und Postexistenz eingeschlossen sind und diese Offenbarung außerdem besonders in das Licht von Ostern und Pfingsten gerückt wird.”<sup>10</sup>

Efter min opfattelse skal ἑωρακας i Joh 9,35 netop forstås i lyset af denne brug af ὁραω og beslægtede verber. Perfektumsformen tjener til at understrege, at den blindfødte allerede er troende. Denne forståelse understøttes desuden af betydningen af udtryksformen πιστεύειν εἰς (πιστεύειν med dativ) i Det Fjerde Evangelium og 1 Johannesbrev, hvor det betegner tro som svar på åbenbaring.<sup>11</sup> Det eneste fremskridt i fortællingen er, at den blindfødte nu er i stand til at identificere messias med Jesus. Det kan ikke undre, at nogle afskrivere fandt erklæringen af tro i v. 38 mangelfuld og forbandt det efterfølgende Jesus-udsagn i v. 39 direkte med svaret i v. 37 (se Pap 75, Sinaiticus\*, W osv.). Dette udsagn om Jesu komme til verden ”for at de, der ikke ser, skal komme til at se, og de, der ser, skal blive blinde” og den efterfølgende samtale med farisæerne, hvor de ikke vil indrømme deres blindhed og derfor er skyldige, forekommer at bekræfte min fortolkning af v. 37.

Versene 39-41 klargør desuden lighederne og forskellene mellem fortællingen om den blindfødte og fortællingen, der knyttes til helbredelsen af den lamme ved Betesda Dam i Jerusalem i Joh 5,1-16, især 5,10-16. For også denne helbredelse finder sted på en sabbat, og den fremkalder ligeledes farisæernes modstand. Her bekender den helbredte imidlertid ikke sin tro, og han kender ikke navnet på sin velgører, fordi Jesus gik sin vej på grund af menneskemængden på stedet. Men siden finder Jesus ham i templet og advarer ham imod at synde mere, for at ikke noget værre skal ske ham, hvorefter manden fortæller jøderne, at det var Jesus, der helbredte ham. I dette tilfælde hører vi ikke noget om at ”se” Jesus. Jesus åbenbarer ikke sig selv for manden som messias, og den helbredte er alene i stand til at opdage hans navn. Intetsteds i denne fortælling taler Jesus om sig selv i tredje person.

Således synes det at være konteksten til spørgsmålet i 9,35, der er bestemmende for brugen i dette vers af udtrykket ”menneskesønnen” som en udtryksform, der ikke foregriber bekendelsen til Jesus som identisk med den mand, der kom fra Gud. Var ”menneskesønnen” ment som en slags kristologisk titel, skulle spørgsmålet indlysende have været indført med denne identifikation og have lydt: ”Tror du på mig som Menneskesønnen?” I sin artikel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου i *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* når Carsten Colpe til, at i Joh 9,35 ”offenbar eine neue Würde als Ziel des Bekennens eingeführt

<sup>10</sup> *ThWNT* V (1954) s. 364. Se overhovedet s. 362-365. Jf. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (5. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1965) s. 423ff.

<sup>11</sup> Se f.eks. Bultmann, *Theologie*, s. 422-423.

werden",<sup>12</sup> hvoraf han konsekvent nok slutter, at spørgsmålet skal netop tages i betydningen: "Tror du på mig som Menneskesønnen?"

Den konklusion, der må drages, er altså, at erklæringen i v. 37: "Du har set ham" forbinder udsagnet om at tro på menneskesønnen med udsagnene om, at menneskesønnen åbenbarer sin sande identitet, når han bliver ophøjet, dvs. stiger op til det sted, hvor han var før (se 3,14; 6,62; 8,28; 12,23.31; jf. 12,34). Og på den måde er forekomsten af udtrykket menneskesønnen i Joh 9,35 på linje med den brug, som vi finder i de tre menneskesøn-udsagn i Joh 6,27.53.62. og som bliver bekræftet af de øvrige menneskesøn-udsagn i Det Fjerde Evangelium. For det optræder her aldrig i udsagn, hvori Jesus sammenligner sig selv, eller rettere: identificerer sig selv med et substantiv; derfor optræder det ikke i 6,35.48.51, hvor vi i stedet finder ἐγώ εἰμι. Det forekommer heller ikke i udsagn, hvori Faderen er subjekt. Derfor står det ikke i v. 29, som er det udsagn i kap. 6, hvor vi ud over vv. 27.53 og 62 snarest kunne have ventet at se det. Endelig optræder udtrykket heller ikke der, hvor Jesus står som objekt uden nærmere angivelse af hans betydning; det ses af en sammenligning mellem v. 62 og v. 40, hvor der ellers gerne i stedet for "Sønnen" kunne have stået "menneskesønnen". Vi finder alene udtrykket i overordnede udsagn, i det som man kan kalde teser, ikke i de deraf afledede slutninger som f.eks. 6,54.<sup>13</sup> Alt dette peger på, at menneskesønnen også i 9,35 skal forstås som en omskrivning for den talende.

<sup>12</sup> *ThWNT* VIII (1969) s. 403-481: s. 469.

<sup>13</sup> Her må jeg for yderligere argumentation henvise til *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien*, s. 142-146 og s. 205-218. Jf. imidlertid desuden David A. Dorman, "The Son of Man in John: A Fresh Approach through Chapter 6", *Studia Biblica et Theologica* 13 (1983) s. 121-142, der (s. 125) med rette hævder, at "the study of Son of Man in John ought to begin with a study of the relevant passages in John, submitting them to examination based on internal literary, theological, and stylistic factors, before bringing factors from the wider sphere of Christian testimony into consideration." I Joh 6 er menneskesønnen ifølge Dorman "the confronting Revealer", men på en sådan måde at "the use of the title is a test of faith, rather than a profession of faith" (s. 134). Og han konkluderer, at menneskesønnen i Johannesevangeliet "has no character as such, but is only a function, a role" (s. 138). Men denne funktion, denne rolle er Jesu funktion og rolle i Det Fjerde Evangeliums kristologi og afspejler ikke nogen menneskesøn-forestilling.

# SCHLEIERMACHER OG UDTRYKKET MENNESKESØNNEN ET TYPISK EKSEMPEL OG ET UDBLIK<sup>1</sup>

I sin doktordisputats *Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher* (1977)<sup>2</sup> har den, hvem disse linier er tilegnet, også beskæftiget sig indgående med Schleiermachers forståelse af Kristus-åbenbaringen og dens forhold til historien. Det fremhæves, at "die Person Jesu und damit seine Lebensgeschichte auf Grund der Vollkommenheit seiner Gottesbewußtseins urbildlichen Charakter bekommt." Dog gælder det, at "die urbildliche Würde des Erlösers nicht in einzelnen Momenten, sondern in dem Gesamtverlauf seines Lebens zu finden ist, wenngleich die einzelnen Momente urbildlichen Charakter tragen."<sup>3</sup> Denne urbilledkristologi blev nu hos Schleiermacher også sat i forbindelse med Jesu brug af udtrykket menneskesønnen. Imidlertid kom den idealistiske kristologi her helt til at bestemme forståelsen. Således gælder det, at Schleiermachers inddragelse af betegnelsen menneskesønnen i kortlægningen af Jesu selvbevidsthed skete under tilsidesættelse af enhver interesse for, hvad den rent historisk måtte have betydet i samtiden.

Nu har forskellige tiders forståelse af betydningen af udtrykket menneskesønnen i Jesu mund overhovedet i høj grad afspejlet den pågældende periodes kristologiske tænkning. Det er jo en kendsgerning, at udtrykket i evangeliene optræder med en selvfølgelighed, der på forhånd synes at udelukke, at betydningen skulle være et problem. I hvert fald findes der end ikke tilløb til nogen forklaring. Kun kan det konstateres, at udtrykket menneskesønnen i Det Nye Testamente aldrig optræder prædikativt (Jesus, menneskesønnen) eller i bekendelsesudsagn (Jesus er menneskesønnen).

Den omstændighed, at Det Nye Testamente ikke selv giver nogen nøgle,<sup>4</sup> der

<sup>1</sup> Oprindeligt offentliggjort på tysk i Dietz Lange & Peter Widmann, *Kirche zwischen Heilsbotschaft und Lebenswirklichkeit*. Festschrift für Theodor Jørgensen zum 60. Geburtstag (Frankfurt am Main: Peter Lang 1996) s. 69-80.

<sup>2</sup> Udgivet som BHTh 53 (Tübingen: Mohr (Siebeck)).

<sup>3</sup> Op. cit. s. 332.

<sup>4</sup> Således kunne allerede S.R. Driver i artiklen *Son of Man*, i *A Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, vol. IV (1902) s. 584, sige, at "in considering the meaning of the title, it ought to be clearly understood that it is not anywhere explained in the NT, so that whatever view of it be



kan løse det, der adskillige gange er blevet benævnt menneskesøn-gåden, har bevirket, at det enigmatiske udtryk har virket som en magnet for kristologisk indlæsning. Fortolkere har simpelt hen ikke kunnet tro andet, end at den hyppigste selvbetegnelse i Jesu mund i evangelierne må rumme en afgørende tilkendegivelse af, enten hvem Jesus var, eller hvem han selv troede, at han var, subsidiært ønskede, at man skulle tro, at han var.

Når vi forlader Det Nye Testamente – og det vil i praksis sige evangeliernes Jesus-ord – bliver betydningen nærmest med det samme beslaglagt af en tonaturtænkning, hvor udtrykket menneskesønnen kommer til at optræde komplementært med betegnelsen Guds søn.<sup>5</sup> Der er nu ikke længere tale om en, der taler om sig selv i tredje person i menneskesøn-udsagn, men genitiven bliver opfattet kvalitativt. Og hos kirkefædrene og middelalderens og reformationstidens teologer er en sådan forståelse af udtrykket ud fra en kristologisk tonaturlære fremherskende. Kun hos enkelte forfattere fører filologiske overvejelser til en pronominal forståelse, dvs. som en omskrivning for ”jeg”, eller en generisk, dvs. i betydningen ”et menneske”, eller, endelig, til at opfatte det ubestemt som ”man”.<sup>6</sup>

Det store skift sker med Oplysningstiden, hvor den kristologiske tænkning så at sige forlader den objektivt-deskriptive tilgang for i stedet at blive bestemt af interessen for Jesu forståelse af sig selv som messias, hans messianske selvbevidsthed. Betragtningen af Jesus som en historisk skikkelse fremkalder her en psykologiserende opfattelse af brugen af messiasprædikater, og en teologisk interesse i at holde Jesu forståelse af sig selv og sin gerning fri af en jødisk politisk-national messiasforventning gjorde her sit til, at udtrykket menneskesønnen kom i centrum i de kristologiske overvejelser. Selv om der rigtig nok her også var en hel skala gående fra en opfattelse, der væsentligt lod Jesus forme ”kristologien” frit, til en forståelse af messiasforventningerne som et foreliggende udvalg af roller, som Jesus måtte vælge imellem. En historisk(-kritisk) opfattelse tillod også en skelnen mellem Jesu brug og den senere menigheds forståelse.

---

adopted must be a matter of conjecture and inference.”

<sup>5</sup> Således synes det allerede at være tilfældet i Hebr 2,6, Ignatius, Efeserbrev 20,2 og Barnabas’ Brev 12,10.

<sup>6</sup> Se sidst hertil Delbert Burkett, *The Nontitular Son of Man: A History and Critique*, i *NTS* 40 (1994) s. 504-521, der giver en oversigt over denne forståelse helt tilbage til 1500-tallet. Ikke mindst fordi jeg selv hører hjemme i den her kritiserede gruppe, er det utilfredsstillende, at Burkett kun inddrager en artikel i *StTh* 38 (1984) s. 47-64: ”The Expression ”the Son of Man” as Used by Jesus”, derimod ikke min disputats fra samme år, *Der Ausdruck ”Menschensohn” in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung*, AThD 17 (Brill: Lieden), hvor jeg i Exkurs I, Die Versuche, den Ausdruck ”Menschensohn” in den Evangelien vom hebräischen und aramäischen Sprachgebrauch her zu verstehen, op. cit. s. 219-232, forskningshistorisk gennemgår stort set den samme litteratur.

I den følgende tid udfoldes denne nye tilgang i hovedsagelig fire forskellige forståelsesforsøg. En gruppe fortolkere opfatter ud fra dets semitiske forlæg udtrykket menneskesønnen pronominalt, nemlig som en *pronomen indefinitum*,<sup>7</sup> en anden forstår det generisk i betydningen "menneske", men nu ikke længere inden for rammerne af en tonaturlære, men snarere som "kun et menneske",<sup>8</sup> eventuelt som udtryk for ydmyghed.<sup>9</sup> En tredje gruppe forstår udtrykket som en messiasbetegnelse også i Jesu mund, hvis baggrund – tidshistorisk – skal søges i Det Gamle Testamente, først og fremmest i Dan 7,13<sup>10</sup> (og siden også i den intertestamentale litteratur). Endelig optræder en fjerde tolkning, der er bestemt af en filosofisk-spekulativ forståelse, og som for alvor gør sig gældende i eksegesen med Idealismen. Her hentes betydningen af udtrykket menneskesønnen ikke hverken fra filologiske overvejelser eller fra tidshistorien, men etableres i kraft en "ren" kristologisk tænkning, der tager sit udgangspunkt i en urbilledforestilling.

<sup>7</sup> Repræsentant herfor er fx Johann Adrian Bolten, *Der Bericht des Matthäus von Jesu dem Messia. Uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet* (1792). Her hævdes det (s. 78 Anm. 19) om Jesu brug af udtrykket menneskesønnen, "daß es so viel [anzeigt] als im Deutschen *man, jemand, Einer, ein anderer, ein gewisser*."

<sup>8</sup> Således eksemplarisk Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das neue Testament I. Der drey ersten Evangelien erste Hälfte* (1800, <sup>2</sup>1804) s. 470-471. Som den vist første hævder Paulus imidlertid, at der her er forskel mellem Jesu egen brug og hans menigheds forståelse, hvor Dan 7,13 snart blev opfattet om Jesus.

<sup>9</sup> Således fx. Hermann Samuel Reimarus, der i *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (først udgivet i 1778; her anført efter *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Hrsg. von Gotthold Ephraim Lessing (1774-1778, <sup>5</sup>1895) s. 22, i anledning af Matt 26,64 kan sige, at "es ist ihm [i.e. Jesus] einerley Gottes Sohn seyn, und ein Menschen Sohn seyn, der von Gott so sehr erhöht wird. Und man wird finden, daß Jesus sich selbst am allerliebsten und öftersten des Menschen Sohn nennet, weil diese Benennung eine Geringschätzlichkeit von sich selbst und eine Demuth anzeigt, und weil Jesaias den Geliebten Gottes, an dem Gott Wohlgefallen hat, nach der Eigenschaft der Demuth beschreibet."

<sup>10</sup> Hurtigt forbindes en messiansk opfattelse af menneskesønnen dog med den forestilling, at dette udtryk ikke var umiddelbart forståeligt som messias titel, men først blev det gennem Jesu tilkendegivelse deraf over for sine disciple. En talsmand for denne tolkning er K. Ch. L. Schmidt, 'Ueber den Ausdruck "ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" im Neuen Testamente', i (*Neues*) *Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte* (hrsg. von H. Ph. Henke) (2) 8 (1798) s. 507-526. Det hedder her (s. 511), at "in seinem Munde war er von jeher ein Synonym von Messias, indem er damit sehr fein auf das Orakel Daniel 7,13ff. anspielte... Er wollte und durfte den Juden nicht geradezu sagen, daß er der Messias sey, und doch wollte und mußte er sie auf diesen Gedanken hinleiten." Schmidt havde i øvrigt stor tiltro til sin forståelse: "Nach allen diesen Beweisen für die oben aufgestellten Sätze, dünkt mich, daß nur derjenige noch anderer Meynung seyn und bleiben kann, der entweder zu stolz und eigensinnig ist, zu gestehen, er habe geirrt, oder dem es, wegen Alters etwa, an der Gewandtheit des Geistes mangelt, oder der endlich alles verwirft, was nicht unmittelbar von --- ihm selbst herkommt" (s. 526).

Det er netop som en repræsentant for denne tolkning, at vi møder Schleiermacher. Blandt anerne finder vi gode navne som Kant, Herder og Hegel. Således kan Immanuel Kant i sin *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) tale om Kristus som "das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit"<sup>11</sup> og i forlængelse deraf hævde, at

in der heiligen Weissagungsgeschichte der letzten Dinge wird der *Weltrichter* (eigentlich der, welcher die, die zum Reiche des guten Prinzips gehören, als die Seinigen unter seine Herrschaft nehmen und sie aussondern wird) nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt und genannt. Das scheint anzuzeigen, daß die *Menschheit selbst*, ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewußt, in dieser Auswahl den Ausspruch tun werde; welches eine Gütigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch tut.<sup>12</sup>

Johann Gottfried Herder ser også i udtrykket menneskesønnen en henvisning til Kristi urbillige betydning. I afhandlingen *Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien* (1796),<sup>13</sup> skriver han således:

Eben deßhalb hatte er sich den Namen *Menschensohn* gewählt, der sowohl seine Entfernung von allen Anmaassungen weltlicher Hoheit, oder eine Usurpation des Namens *Sohn Gottes* als seine Hoffnung aus dem Munde des Propheten ausdrückte, daß Gott durch eben den jetzt verachteten Menschensohn die Vortreflichkeit seines Reichs vor aller Welt zeigen werde.<sup>14</sup>

Guds Søn hed han, fordi "der *Wille des Vaters*" for ham var "die höchste Regel." Dog:

Dies Werk trieb er als *Menschensohn* d.i. aus reiner Pflicht und zum höchsten Zweck der Menschheit. Nicht von außen, sondern *von innen* heraus mußte es bewirkt werden: denn das Menschengeschlecht ist nur *durch sich selbst unglücklich*.

Men menneskeslægten kan ikke forløses gennem ydre magt,

<sup>11</sup> Her anført efter <sup>2</sup>1794, s. 174 [= Philosophische Bibliothek Band 45, hrsg. von K. Vorländer, <sup>7</sup>1961, s. 131].

<sup>12</sup> Op. cit. s. 211-212 [= s. 156-157].

<sup>13</sup> Offentliggjort som *Christliche Schriften* 2 (1796). Her anført efter *Herders Sämmtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Band 19 (1880) s. 135-152.

<sup>14</sup> Op. cit. s. 189-190. Der henvises til Fil 2,5-7; Dan 7,13.

sondern durch innere Ueberzeugung, durch beßre *Thätigkeit* und Gewohnheit mit einer *immerwirkenden* Triebfeder genommen und es von innen hinaus zu einem heiligen, wohlthätigen, glücklichen Volk, zu einer Familie von Kindern und Brüdern gemacht werde. Diesem Plan opferte sich Christus auf, mit einem Eifer, einem Zutrauen auf die gute Sache, mit einer Güte, Geduld und Sanftmuth, deren gleichen, (so ungeschmückt hier Alles dasteht,) mir in der Geschichte nicht bekannt ist. Bis zu seinem letzten Augenblick war er *Gottes- und Menschensohn*, Lamm und Löwe.<sup>15</sup>

Georg Wilhelm Friedrich Hegel kommer i et ikke i samtiden udkommet ungdomsskrift, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, der ifølge den senere udgiver skal stamme fra årene 1798-1799,<sup>16</sup> ind på betydningen af udtrykket menneskesønnen. Det hedder her, at Jesus ikke alene kaldte sig Guds Søn;

er nennt sich auch Sohn des Menschen; wenn Sohn Gottes eine Modifikation des Göttlichen ausdrückt, so wäre ebenso Sohn des Menschen eine Modifikation des Menschen; aber der Mensch ist nicht Eine Natur, Ein Wesen, wie die Gottheit, sondern ein Begriff, ein Gedachtes; und der Menschensohn heißt hier ein dem Begriffe Mensch Subsumiertes; Jesus ist Mensch, ist ein eigentliches Urteil, das Prädikat ist nicht ein Wesen, sondern ein Allgemeines. (ἄνθρωπος der Mensch; υἱὸς ἀνθρώπου ein Mensch). Der Gottessohn ist auch Menschensohn; das Göttliche in einer besonderen Gestalt erscheint als ein Mensch; der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist; die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden, und nur die Beschränkung, das Endliche für sich betrachtet, gibt den Begriff des Menschen als dem Göttlichen entgegengesetzt; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit findet sie nicht statt.<sup>17</sup>

Siden behandler Hegel også, i sine forelæsninger over religionsfilosofien,<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Op. cit. 242-243. Jf. idem, *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unsrer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung*, Christliche Schriften 3 (1797) = *Herders Sämmtliche Werke* 19 (1880) s. 253-424, her s. 374-375.

<sup>16</sup> Offentliggjort i *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl (Tübingen 1907, 2. Ausgabe, Frankfurt an der Main 1966) s. 241-342.

<sup>17</sup> Op. cit. s. 309-310.

<sup>18</sup> Forelæsningen blev holdt i 1821, 1824, 1827 og 1831. Den blev udgivet af Ph. Marheineke, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom*

udtrykket menneskesønnen i forbindelse med spørgsmålet om Guds menneskevordelse. Det hævdes her – i forlængelse af en konstatering af, at ”diese Bestimmung, daß Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtseyn Gottes im Endlichen selbst habe, ist das schwerste Moment in der Religion”<sup>19</sup> –, at Jesus ikke blot optrådte som en lærer med subjektiv indsigt, men som

Prophet: er ist es, der wie dieser Forderung unmittelbar ist, unmittelbar aus Gott dieses spricht und aus welchem Gott dieses spricht. ... Bei der Form dieses Aussprechens ist aber der Hauptaccent darauf gelegt, daß der, welcher diess sagt, zugleich der Mensch wesentlich ist, der Menschensohn es ist, der es ausspricht, in dem dieses Aussprechen, diese Bethätigung des an und für sich Seyenden, diess Wirken Gottes wesentlich ist als in einem Menschen, nicht als etwas Uebermenschliches, als Etwas, das in Gestalt einer äußern Offenbarung kommt, daß diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen. Christus nennt sich Gottessohn und Menschensohn: dieses ist eigentlich zu nehmen. Die Araber bezeichnen sich gegenseitig als Sohn eines gewissen Stammes: Christus gehört dem menschlichen Geschlecht an; dieses ist sein Stamm.<sup>20</sup>

Det idealistiske moment i forståelsen af udtrykket menneskesønnen genfindes hos Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. I *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821-1822, <sup>2</sup>1830-1831) hævdes det således om forholdet mellem den guddommelige og den menneskelige natur i Kristus, at sidstnævnte på én gang må fastholdes og anskues ud fra førstnævnte:<sup>21</sup>

<sup>1</sup>1822

Hiermit stimmt nun auf das vollkommenste überein die zwiefache Benennung Menschensohn und Sohn Gottes, welche sich Christus beilegt. Denn er hätte den ersten Namen gar nicht wählen können, wenn er sich nicht vollkommen der menschlichen Natur angehörig gefühlt hätte; allein es wäre bedeutungslos gewesen, sich ihn besonders anzueignen, wenn er sich nicht für ein so

---

*Daseyn Gottes I-II* (1832) (= *Georg Friedrich Hegel's Werke* 11-12]. Drøftelsen af udtrykket menneskesønnen befinder sig i afsnittet ”Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewusstseyns und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes”, Band II, s. 204-256.

<sup>19</sup> Op. cit. s. 235-236.

<sup>20</sup> Op. cit. II, s. 245.

<sup>21</sup> Da teksten ikke er identisk i første- og anden-udgaven, bringes de her begge, hhv. op. cit. II s. 245 og II s. 99.

eigenthümliches Erzeugnis der menschlichen Natur angesehen hätte, daß es einer solchen erneuerten Erinnerung an seine vollkommene Menschheit bedurfte. Und eben so zeigt der Zusammenhang des andern Namens mit dem, was Christus von seinem Verhältniß zum Vater sagt, daß er sich ihn nicht in einem solchen Sinne beilegt, wie er auch von Andern gebraucht werden könnte.

<sup>2</sup>1831

Hiemit stimmt vollkommen zusammen die zwifache Benennung Menschensohn und Sohn Gottes welche sich Christus beilegt. Denn er hätte den ersten Namen sich nicht beilegen können, wenn er sich nicht derselben menschlichen Natur vollkommen theilhaftig gewußt hätte; allein es wäre bedeutungslos gewesen sich ihn besonders anzueignen, wenn er nicht einen Grund dazu gehabt hätte, den Andere nicht anführen konnten, mithin auch die Bedeutung eine prägnante gewesen

Schleiermachers opfattelse af Jesu brug af udtrykket menneskesønnen som unik, får ham ligefrem til i en fodnote i anden-udgaven til at afvise enhver "tidshistorisk" forståelse:

Es ist ein eben so sonderbarer Einfall, daß diese Benennung eine Widerlegung der Volksmeinung sein sollte, daß niemand wissen werde, von wannen der Messias komme, als jener andere, daß sie hindeuten solle auf ein Danielisches Gesicht (7,13.), wo einer *wie* eines Menschen Sohn – offenbar in Gegensatz gegen die früher aufgeführten Thiere – in des Himmels Wolken vor den Alten kommt.<sup>22</sup>

I forelæserne *Einleitung ins neue Testament* vil Schleiermacher nu ikke benægte, at kristologien har et "Anknüpfungspunct" i messiasforventningerne:

Denn ein absolut neuer Gedanke wäre nur Gedanke, sofern er ausgesprochen wird; er muß also sein Darstellungsmittel in der Sprache haben; also die Elemente müssen doch bekannt sein, nur die Verknüpfung ist neu.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Op. cit. II s. 99 Anm. 2. Jf. idem, *Einleitung ins neue Testament*, der går tilbage på forelæserne holdt i 1829 og 1831-1832. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hrsg. von G. Wolde (1845) s. 479-480, hvor det hedder, at "am wenigsten finde ich im *Daniel* die eigentliche Quelle davon", hvad han nu finder begrundet i den i og for sig rigtige erkendelse, at Dan 7,13 ikke fremstiller stifteren af et rige, mens dets karakter. Men ét er betydningen af udtrykket i Danielbogen, noget andet er, hvordan det er blevet forstået og brugt.

<sup>23</sup> *Einleitung ins neue Testament*, s. 478.

Men selv om der ikke kan herske tvivl om, at Kristus forudsatte og knyttede til ved sin tids messianske forestillinger, er det dog en misforståelse at mene, at

die Idee von Christus (von dem, was Christus sei), sei schon vorher dagewesen, und Christus habe sich nur als das persönliche Subject zu einer ebenso ausgebildeten Vorstellung dargeboten: so glaube ich, daß dies nirgends in der [jüdischen] Nationallitteratur anzutreffen ist.<sup>24</sup>

For Schleiermacher er denne antagelse nu også en teologisk nødvendighed, fordi kristendommen må have sin grund i Kristi person og udgå "von seiner Darstellung seiner selbst". Man fornemmer, at en meget væsentlig grund til, at kristologiens udspring eksklusivt placeres i Jesu selvbevidsthed, er, at kristentroens Jesus skal frigøres fra jødedommen. Som det karakteristisk kan hedde,

wenn es nur entstanden wäre, wie Viele es haben ansehen wollen, durch Nachdenken, Studium oder die natürliche Reinigung, welche andere Vorstellungen erfahren, wenn sie durch ein reineres Gemüth hindurchgehen: so wäre es Nichts, als ein modificirtes Judenthum.<sup>25</sup>

Kristologien må altså, for at være udtryk for kristendom, eksklusivt have sit udspring i Kristi selvbevidsthed, og hans brug af udtrykket menneskesønnen må her restløst forstås komplementært med betegnelsen Guds Søn. Som Schleiermacher formulerer det i sine forelæsninger over *Das Leben Jesu*:

Nirgend eine Spur daß er göttliches und menschliches in sich getrennt hätte, er redet immer von sich ganz. Sohn Gottes bezeichnet aber seine Differenz von Allen, Menschensohn seine Verbindung mit Allen. Es ist gleich zerstörend für alle menschliche Behandlung des Gegenstandes, und Christus wird ein ganz gespenstisches Wesen sowol wenn man ihm ein Bewußtsein vormenschlichen Seins neben dem menschlichen als Erinnerung und wenn man ihm ein neben-einanderlaufendes seiner Gottheit und seiner Menschheit zuschreibt.<sup>26</sup>

Schleiermachers tolkning af Jesu brug af udtrykket menneskesønnen henter altså

<sup>24</sup> Op. cit. s. 479.

<sup>25</sup> Op. cit. s. 481.

<sup>26</sup> *Das Leben Jesu*. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832, hrsg. von K.A. Rüttenik. *Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke*. 1. Abteilung. Zur Theologie. 6. Band (1864) s. 287-288; jf. s. 290 ff.

i alt væsentligt sit indhold i hans idealistiske kristologi. Siden kunne en David Friedrich Strauss i *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, I-II (1835-1836) i forlængelse af sin rent spekulative kristologi kritisk over for Schleiermacher hævde, at forestillingen om, at menneskeheden idé historisk kunne anskues i et bestemt individ, endnu tilhører det mytiske trin i Åndens historie.<sup>27</sup> Men her står Schleiermacher fast på den historiske Jesus' absolutte betydning.<sup>28</sup> Historisk undersøgelse og dogmatisk betragtning hænger her uløseligt sammen, og i forlængelse af Schleiermachers regler for hermeneutikken gælder det – med Dietz Langes ord – , at ”danach ist die wichtigste Aufgabe des Interpreten, sich psychologisch in die Gestalt Jesu hineinzuleben und ihn divinatorisch von innen heraus zu konstruieren.”<sup>29</sup>

Netop i et sådant rekonstruktionsforsøg bliver det skæbnessvangert, at udtrykket menneskesønnen, fordi det i virkeligheden ikke i sig selv er forestillingsbærende, ikke kommer til at fungere som et vindue ind til den historiske Jesus' opfattelse af sig selv og sit kald, men som et spejl, der villigt kaster fortolkerens Jesus-billede tilbage, undervejs øjensynlig forvandlet til en historisk konstatering af indholdet af Jesu messianske selvbevidsthed.

Schleiermachers inddragelse af udtrykket menneskesønnen som nøgle til den historiske Jesus' selvforståelse, som igen kun lod sig helt begribe dér, hvor den historiske undersøgelse trådte i et komplementært forhold til en dogmatisk betragtning, tiltalte i høj grad eksegeter i den efterfølgende tid, hvor den efterhånden dominerende *Leben-Jesu-Forschung* jo netop var bestemt af en sådan komplementaritet. Her stod udtrykket menneskesønnen i centrum som kilde til, hvad der i den historiske Jesus transcenderede det tidshistoriske. Temaet blev gennemspillet i mange variationer, hvis gennemgående linje var, at den ”ubesatte” betegnelse menneskesønnen tillod Jesus at skabe en messiasforestilling med et åndeligt indhold. August Neander får her stå som repræsentant for dem alle. I sin *Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlichen Entwicklung* (1837) siger han således, at nok

sind beide Bezeichnungen, welche Christus von seiner Person gebraucht, der Menschensohn und der Gottessohn, ohne Zweifel in dem Kreise der alttestamentlichen messianischen Bezeichnungen schon von ihm vorgefundene, aber beide sind durch ihn zu einer höheren, als der unter den Juden geläufigen,

<sup>27</sup> Se især Schlussabhandlung, II s. 686-744, her s. 734-737.

<sup>28</sup> Dette er en afgørende tese i Dietz Lange, *Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1975), se især s. 169-172.

<sup>29</sup> Op. cit. s. 170.



Auffassungsweise verklärt worden und die Art, wie er sie gebrauchte, hat daher auch ein antithetisches Element.<sup>30</sup>

Om udtrykket menneskesønnen i Jesu mund hedder det:

Er nennt sich so in Beziehung auf seine menschliche Erscheinung als den der Menschheit Angehörenden, der in der menschlichen Natur für dieselbe so Großes gewürkt hat, s. Matth. 9,8, durch den dieselbe verherrlicht wird, welcher in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden Sinne Mensch ist, der das Urbild der Menschheit verwirklicht.<sup>31</sup>

Grundtonen begyndte først at ændre sig, da den religionshistoriske relativisering henimod det 19. århundredes slutning begyndte at blive nærgående over for alle forsøg på historisk at afdække det enestående ved den historiske Jesus. Stor betydning fik det her, at man i anden halvdel af det 19. århundrede efterhånden fik forvandlet den tvivlsomme hypotese til en kendsgerning, at der i Jesu samtids jødedom havde eksisteret en særlig menneskesøn-forestilling, der ved sit åndeligt-universelle indhold adskilte sig fra den nationalt-dennesidige messiasforventning. Samtidig gjorde dog også den filologiske erkendelse sig gældende, at det aramaiske udtryk, der ligger bag evangeliernes "menneskesønnen", overhovedet ikke har været forståeligt som en messiasstitel. Det kan udtrykket tidligst være blevet i den græske gengivelse. Men denne erkendelse havde – og har – store vanskeligheder ved at få fodfæste dér, hvor man netop i udtrykket menneskesønnen tror at besidde nøglen til Jesu selvforståelse.

Hvor vanskelig balancegangen her blev mellem en konsekvent historisk-kritisk, religionshistorisk bestemt tilgang og kristologisk tænkning, er der mangfoldige vidnesbyrd om i menneskesøn-forskningens historie. Enten vægrede man sig imod at lade Jesus-skikkelsen "opsluge" af jødedommen, idet man fastholdt Jesu selvstændighed i tilegnelsen af samtidens messianske forestillinger. Her fortsatte udtrykket menneskesønnen med at spille en central rolle.<sup>32</sup> Det gjorde det også for en Albert Schweitzer, der omvendt så at sige lod den historiske Jesus' forventning om en først kommende menneskesøn opsluge ham.<sup>33</sup> Eller man overlod den

<sup>30</sup> Op. cit. s. 129.

<sup>31</sup> Op. cit. s. 130-131.

<sup>32</sup> Et af de nyeste skud på denne stamme er Peter Stuhlmacher, der i *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992) i § 9 Der messianische Menschensohn – Jesu Hoheitsanspruch (s. 107-125) sammenfatter tidligere fremsatte synspunkter i denne retning. Det sker i en så konsekvent fortællelse af andre opfattelser i samtiden, at man forstår den mumlen, der er om et "Zitat-Kartell" inden for den såkaldte nye Tübinger-skole.

<sup>33</sup> Se *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (Tübingen: Mohr

historiske Jesus til jødedommen, idet man selvstændiggjorde Kristus-troen som en tro, der først opstod efter påske. Ifølge denne opfattelse havde Jesus ikke opfattet – end sige forkyndt – sig selv som messias.<sup>34</sup> Hvor udtrykket menneskesønnen blev sat i forbindelse med en særlig menneskesøn-forestilling, førte det naturligvis til, at først menigheden havde tillagt Kristus denne titel.<sup>35</sup> Adskillige fortolkere så her forbindelsen etableret via den historiske Jesus' brug af det aramaiske udtryk bag menneskesønnen enten som en omskrivning for "jeg" eller ubestemt i betydningen "et menneske", "man". Men har der ikke eksisteret nogen menneskesøn-forestilling, har udtrykket menneskesønnen heller ikke været forestillingsbærende. Det lægger den forståelse nær, at udtrykket også i sin græske form i evangelierne optræder som en omskrivning for den talende i en bestemt kategori af udsagn.<sup>36</sup> Den forestilling, eller rettere: de forestillinger, der i evangelierne er forbundet med brugen af udtrykket menneskesønnen, er da også udtryk for disse evangeliers kristologi overhovedet. Så en forestillingsbærende kristologisk titel er først noget fortolkningen har gjort udtrykket menneskesønnen til. At denne erkendelse passer til en tid, hvor en forståelse af evangeliernes kristologi ud fra de såkaldte kristologiske højhedstitler er under afvikling til fordel for en forståelse ud fra, hvad der bliver fortalt om hans forkyndelse, undervisning og tegn- og helbredelsesgerninger, bør ikke miskreditere den.

---

(Siebeck) 1901), især s. 66-71. Jf. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. (Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes "Von Reimarus zu Wrede" (1906) Tübingen: Mohr (Siebeck) <sup>2</sup>1913), især s. 276-316.412 ff. Ifølge Schweitzer er der her tale om "das Werk eines genial und souverän gestaltenden Geistes" (s. 313).

<sup>34</sup> Jf. her min 'Evangeliet og evangelierne. Et stykke problemorienteret forskningshistorie', i *DTT* 44 (1981) s. 1-16, hvor jeg behandler den opfattelse i forskningen, at Jesus i sin forkyndelse ikke knyttede til ved nogen foreliggende messiasforestilling.

<sup>35</sup> Se min *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien*, Exkurs K, Die These, daß erst die christliche Gemeinde den Ausdruck "Menschensohn" als einen messianischen Titel auf Jesus bezogen hat, s. 237-244.

<sup>36</sup> Dette er en hovedtese i min *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien*.